

自然的体系

上　卷

［法］霍尔巴赫 著

管士滨 譯



商务印书館



自 然 的 体 系

上 卷

〔法〕霍 尔 巴 赫 著

管 士 滨 譯

商 务 印 书 館

1964 年 • 北京

本书是1770年在荷兰阿姆斯特丹匿名印行。这个中譯本所根据的版本是：

Par Le Baron D'Holbach

SYSTÈME DE LA NATURE

ou des Lois du Monde Physique et du Monde Moral

Londres 1777

霍尔巴赫（1723—1789）是十八世紀法国杰出的战斗唯物主义者和无神論者，法国資产阶級革命的思想先驅之一。《自然的体系》（中譯本分上下两卷）是他最主要的哲学无神論著作。在这本书里，霍尔巴赫对自己的哲学观点做了系統的論述，唯物地解决哲学的根本問題。

霍尔巴赫的唯物主义哲学由于时代和阶級的限制，沒有能够摆脫形而上学的、机械論的性质，沒有能够闡明宗教产生的社会根源，但就其純粹的唯物主义观点說来，不仅在十八世紀是伟大的先进思想，就是现在看来依然具有战斗的气息。

自然的体系

上卷

〔法〕霍尔巴赫著　管士滨譯

商务印书館出版

北京复兴門外翠微路

（北京市书刊出版业营业许可证出字第107号）

新华书店經售

京华印书局印装

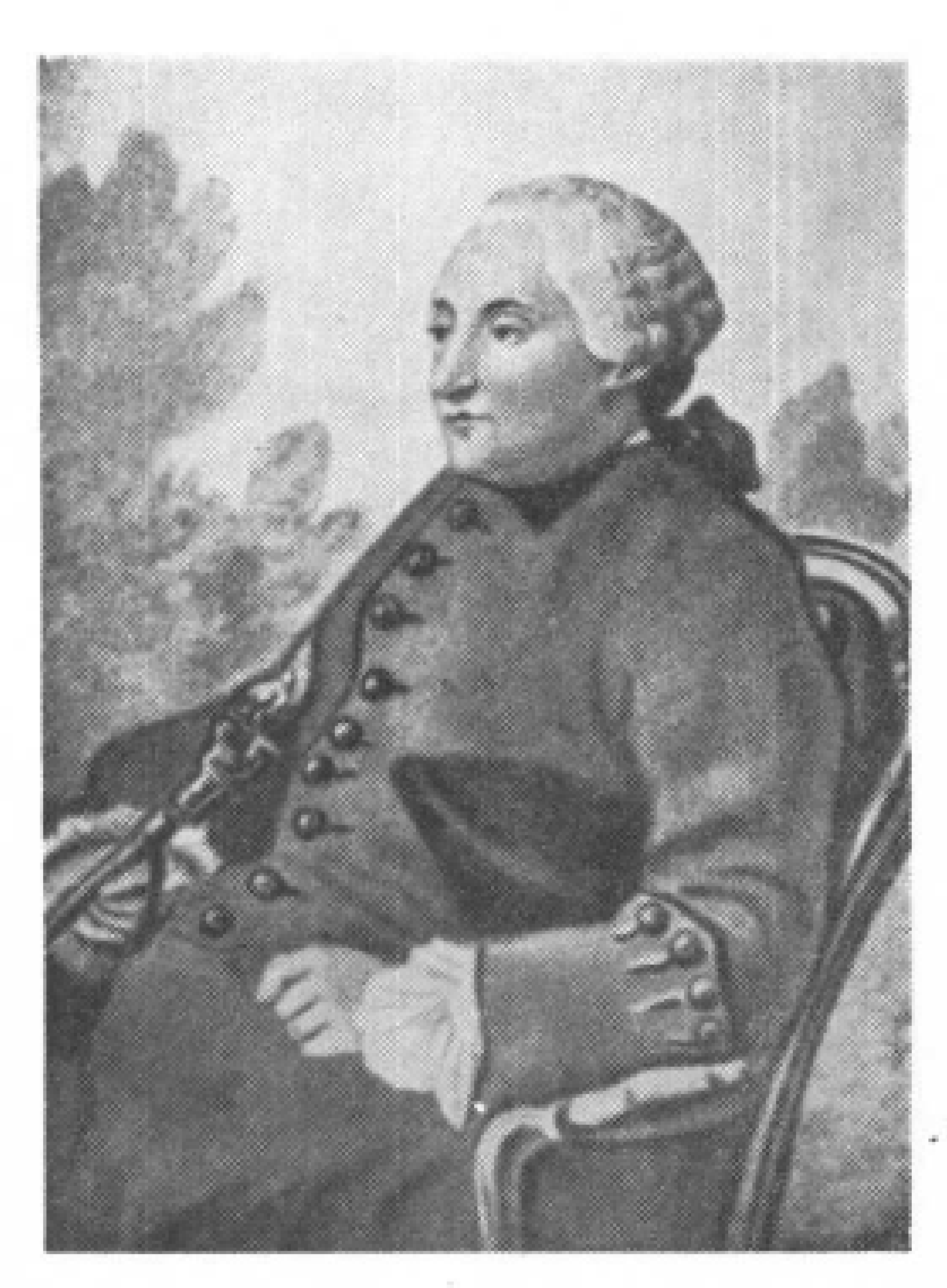
統一书号：2017·112

1964年7月初版　　开本 850×1168 1/32

1964年7月北京第1次印刷　　字数 250千字

印张 11 13/16　　插頁 1　　印数 1—5,000 册

定价(9)1.60元



保尔·昂利·霍尔巴赫

霍尔巴赫的《自然的体系》

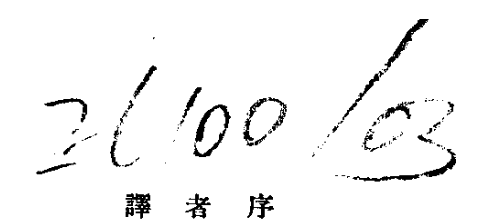
——譯 者 序——

《自然的体系》(或《論物理世界和精神世界的法則》)(Système de la nature, ou des lois du monde physique et du monde moral)是十八世紀法国一部著名的哲学著作。著者霍尔巴赫(Holbach, P.H. Baron de, 1723—1789)是十八世紀法国伟大的唯物主义哲学家、战斗的无神論者、《百科全书》的主要編纂人之一。他和自己的同时代人——拉梅特利(La Mettrie, J.O. de, 1709—1751)、狄德罗(Diderot, D.,1713—1784)、爱尔維修(Helvétius,C.A., 1715—1771)一道,对当时法国的封建专制制度和封建宗教思想进行了不調和的斗争。他們在理論上大胆地提出了唯物主义的世界观,无情地揭发了封建专制制度的不合理性和宗教迷信的危害性,給当时的封建統治和教会以沉重的打击,从而大大推动了資产阶級民主思想的传播和发展。

霍尔巴赫的这部著作在当时曾經发生了极其广泛的影响,对后来的法国資产阶級革命起了积极作用。下面,我們将对这一著作产生的时代背景、它的特点和它的主要內容,作一簡单的介紹和說明。

一

十八世紀在法国是一个有着非常重要意义的历史时期。在这



时期中，法国无論政治上还是經济上，都在經历着一种前所未有的蜕变。这时期的法国基本上还是一个农业国家。土地的大部分掌握在两个占統治地位的封建阶层——貴族和僧侣手中。他們把土地交給农民耕种，用名目繁多的各种苛捐杂税对农村进行残酷的掠夺和剝削。农民不仅对封建領主要交税，对国王要交税，对教会也要交税。当时虽然很少地方保留了农奴制度，可是各式各样的封建义务和重重捐税，已足使农民遭到破产。疾病、貧困、饥餓驅使农民放弃田地，流入城市。遇到荒年，便只有"吃野草，啃树皮，像蒼蝇一样地死去……。"①

和极端貧困的广大农民的悲惨命运形成鮮明对照的，是那些享有特权的貴族老爷們和教会中的高級僧侣。他們作威作福，过着荒淫奢侈的生活；对国家几乎免繳任何捐税，却享受着王室的恩俸、薪俸和津貼。当时的法律禁止貴族經营工商业，这就更有助于在社会上形成一支吞食国家收入的寄生队伍。大部分的封建領主向往城市的浮华生活，都离开庄园，把农业經营交給僱佣的管理人員，对农业的生产技术和生产工具不聞不問。农民在饥寒交迫，疲憊不堪的情况下，自然更談不到有什么生产情緒。这样，封建农业生产的再生产的能力就丧失了，而作为封建經济基础的农业，就陷于严重的瓦解的危机之中。

另一方面，我們也不可不看到，尽管法国在十八世紀还是一个农业国家，但同时它也已經有了相当发达的工业。当时的法国有制造各种商品，如棉紗、毛織品、麻織品、花边和陶器等的手工业生

① 弗·罗凱：《18世紀法国社会思潮》，第111頁。

产，也有了容納几千名工人的煤矿、呢絨、瓷器、玻璃、花毡、冶金工厂等大規模的工业生产。这些工厂的产品不仅供应国內市場，而且远銷海外。随着工商业的发展和資本主义生产的增加，占有生产資料的資产者便逐漸形成了一个阶級，也就是資产阶級。

正如恩格斯所說："資产阶級沒有科学便不行。"① 在法国，情况也正是如此。"随着資产阶級的成长，科学也大踏步地成长起来了。天文学、物理学、解剖学和生理学的研究，又重兴起来了。資产阶級为了它的工业生产的发展，就需要有科学来研究物体的物理属性和自然力的表现形态。"② 資本主义工业生产的发展一方面推动了科学研究向前迈进；另一方面，科学的日益进步又反过来給工业提供了新的技术和发明，大大提高了資本主义工业的生产力。

可是，在封建制度下面，資本主义工业的发展遇到很大困难。它主要受到下面几种封建組織形式的束縛。第一是行会制度。行会制度最初只是为保护工商业自己的权益而制定的。它的作用在于严格规定生产商品的规格、种类、数量和质量，以及行东、帮工与学徒之間的关系。行会的納貢是国王政权收入的主要来源之一，受到政权的支持。随着資本主义工商业的发展，它越来越表现出是束縛生产力的一种桎梏，在采用新技术、組織管理、提高产量和生产新品种等等方面，变成了很大的障碍。第二是当时的法国几乎仍然处于封建割据的局面，全国极不統一。各省各地不仅有自己的法律、自己的度量衡标准，而且有自己的关税规定。③这样，資

①② 恩格斯：《社会主义从空想到科学的发展》，人民出版社 1963 年版，第 18 頁。

③ 参看恩格斯：《反杜林論》，人民出版社 1956 年版，第 169 頁。

产阶級在国内各省間进行貿易便遇到了极其严重的困难。此外，封建的貴族老爷們是輕視工商业的。尽管資产阶級在經济上已成为一种强大的力量，但是在政治上却沒有絲毫权利可言，因而往往遭受封建貴族阶层的摧残和压迫。

以上对于十八世紀法国政治經济情况的簡单描述，說明当时的封建生产关系已成为生产力发展的巨大障碍，与生产力发生了尖銳的矛盾。新兴資产阶級为了維护自身的利益，不得不向封建的統治阶級展开斗爭。这种情况必然要在意識形态方面得到反映。因此，旧的封建制度和作为这一制度之有力支柱的宗教神学体系，成为代表先进資产阶級的思想家在思想战綫上斗爭的主要目标，也就是很自然的事了。

我們所要介紹的霍尔巴赫的这部《自然的体系》，就是在这一背景上产生的。

二

《自然的体系》是1770年在荷兰的阿姆斯特丹匿名出版的。出版后立刻使整个西欧受到震动。而不久以后，就接連遭到封建的御用学者和狂热的卫道者們恶毒的誣蔑和攻击。光以多卷本形式出现的駁斥这部著作的书，十年之内就不下四、五种之多。① 人

① 例如：伯尔日(Bergier)的《唯物論的考察》(Examen du matérialisme)(或《对自然的体系的駁斥》Réfutation du Système de la Nature)，1771年，分两卷；德耐斯勒(Denesle)的《新老哲学家关于人类灵魂的偏见》(Préjugés des anciens et des nouvaux philosophes sur l'âme humaine)，1775年，巴黎版，分两卷；柏林的加斯底甬(Castillon de Berlin)的《对自然的体系的观察》(Observations sur le système de la nature)；居瓦桑(Duvoisin)的《反对无信仰者新約全书的权威》(L'autorité des livres du Nouveau Testament contre les incrédules)，1778

們也許要問，这部书究竟什么地方有违时諱，致使这些大人先生們如此切齿痛恨？这，只要把著者的一些观点和当时流行的思想对照一下来看，自然不难明白。

我們知道，从中世紀继承下来并且得到不断精工提炼的宗教神学体系，在十八世紀法国思想界中基本上仍然处于統治地位。虛构的宗教世界观是当时一切政治、社会、法律、道德的思想基础。教会依据这种神学体系，制定出无数清规戒律，作为人們一切思想和行为的规范和指針；使人精神上保持着愚昧，堵塞人們追求眞理的道路，从而在思想上有力地支持了当时的封建統治。

这种情况在先进的資产阶級思想家看来是无法容忍的。《自然的体系》的作者便是針对这种神学的思想体系提出了自己的一系列唯物主义观点，并且对之进行了无情的攻击。翻閱《自然的体系》这部书，我們可以到处碰到这样一些观点的对立。

神学家和唯心論者肯定有超自然的实体；而我們的作者却說："人們所設想的那些超自然或与自然有分別的东西，往往是些虛幻的事物，我們永远不可能对这些虛幻的事物形成眞实的观念，也不可能对于它們所占有的地方和它們的行动的方式形成眞实的观念。"①在自然"这个包容一切的圈子之外，什么也不存在，什么也不能有。"②

年巴黎出版；《关于自然宗教的辯論》(Essai polémique sur la religion naturelle), 1780 年，巴黎出版；洛什弗尔(Guillaume de Rochefort)的《对〈自然的体系〉的反駁》(Réfutation du Système de la Nature), 1771 年，巴黎出版；圣·馬尔旦 (Saint-Martin)的《关于眞理的誤謬的书》(Livre des Erreurs de la vérité), 1775 年，巴黎出版。当时伏尔泰也写了一个小册子来反駁这部书，书名为《上帝一对〈自然的体系〉的答复》。

①② 《自然的体系》，上卷，第 1 章，第 10 頁。(指本书頁数，下同。)

神学家和唯心論者强调形而上学的重要性，认为不理解超自然的实体的属性，就不能正确理解自然的规律以及人与人之間的关系。而我們的作者却說，人首先应該研究“物理学”，研究“自然”。那些“想在成为物理学家之前先成为形而上学家”的形而上学家們，是愚蠢的，因为他們絲毫沒有认識到“人是自然的产物，存在于自然之中，服从自然的法則，不能超越自然，就是在思維中也不能走出自然；人的精神想冲到有形的世界范围之外乃是徒然的空想。”①

神学家和唯心論者大力宣揚物质是一堆僵死的、被动的、沒有生气的东西，自己沒有运动能力，因此企图給神是宇宙的原动者这一說教寻找論据；而我們的作者却說，这是“完全归于徒劳的。”“既然自然是一个巨大的整体，在它之外什么也不能存在，因此自然只能从它本身得到运动。……运动是必然地从物质的本质中产生的。”②

神学家和唯心論者不仅把世界分为精神世界与物质世界，而且也把人分为精神的人与肉体的人；也就是說人具有灵魂与肉体这两种在性质上有着本质不同的东西。正如物质世界从属于精神世界一样，人的肉体从属于人的灵魂。灵魂由于自身的单純性，是不死的。而我們的作者却說，所有这一切学說完全是“狂热的想像的产物”，是“彻头彻尾的胡說。”“人是一个純粹肉体的东西；精神的人，不过是从某一个观点——即从一些为本身机能所决定的行为方式去看的同一个肉体的东西罢了。”③“只要这个肉体还具有

① 《自然的体系》，上卷，第1章，第10頁。

② 同上书，第2章，第26頁。

③ 同上书，第1章，第11頁。

生命，灵魂便是就肉体的某些作用或它所能具有的某些存在和活动方式去观察的肉体自身。”①“灵魂与肉体是一同消亡的。”②

神学家和唯心論者根据灵魂不死和来世說主张现世不过是走向来世的一个过渡，人的眞实利益在天上而不在尘世。而我們的作者却說，这些說法“不过是一种幻想，”③是“单为討好或迷乱一般不肯推理的常人的想像而創造的概念”；④“阻止他們从事于自己眞实的幸福，阻止他們去想改善他們的制度、法律、道德和科学”；⑤这个教义正是牧师們的“权力的基础、他們的財富的泉源……。”⑥

神学家和唯心論者連篇累牍地著书立說，为沒落的、反动的封建专制制度涂脂抹粉，为暴政和教会的倒行逆施进行辯护，为帝王将相們的“丰功伟业”歌功頌德，而我們的作者却說：“顫抖吧，残暴不仁的国王們！你們把自己的屬民們抛在苦难和眼泪里，你們蹂躪了国家，你們把大地变成了一片荒凉的墓园；你們为那些血迹，那激怒了的历史将要在它下面把你們給后世的子子孙孙描画出来的血迹，而顫抖吧！无論是你們那豪华壮丽的建筑物，还是你們那威严赫赫的胜利，还是那数目庞大的軍队，統統不能拦住后代人民对你們可恶可恨的幽魂破口大駡，为你們犯的那些惊人的罪行而替他們的祖先报仇雪恨！”⑦

不难想像，像这样一部充滿和当时思潮相敌对的观点和情緒

① 《自然的体系》，上卷，第 7 章，第 92 頁。
② 同上书，第 13 章，第 221 頁。
③④ 同上书，第 13 章，第 225，226 頁。
⑤ 同上书，第 13 章，第 235 頁。
⑥ 同上书，第 13 章，第 241 頁。
⑦ 同上书，第 14 章，第 258 頁。

的著作，是无論如何不可能见容于当世的。这部书之所以成为众矢之的，封建制度的卫士和狂热的护道者們之所以把这部书看成是一部"危险的"、"万恶的"、"大逆不道的"书，看成是洪水猛兽，其原因主要也正由于这部书具备了为当时一般唯物主义著作所沒有的两个突出的特点。

第一，《自然的体系》的作者在这部书中坚决地站在唯物主义的立場上，反对一切形而上学和唯心論；对統治当时思想界的神学思想体系作了全面的、尖銳的批判和攻击。作者用唯物主义这一銳利的武器严重打击了宗教的神学世界观，毫不留情地批判了建筑在这一世界观上面的虛伪的政治、社会、宗教、法律和道德学，尽管作者由于当时科学和历史的局限，对这方面的批判基本上还是唯心主义的。作者对宗教和教会的批判是如此坚决、彻底，他不仅反对某种形式的宗教，而是反对一切形式的宗教。他对宗教所进行的斗爭是公开的、毫不妥协的；在他全部唯物主义的思想体系中，不給宗教信仰留下絲毫可以容身的余地。这样，这部书就不仅大大触怒了統治者和宗教的維护者，甚至像伏尔泰这种具有唯物主义傾向、坚决反对教会、但又对唯心主义让步而信仰自然神論的人們，也轉而对这部书猛烈攻击了。

另一方面，我們也不能不指出，《自然的体系》的作者絕不是一个只有"破"而沒有"立"的哲学家；《自然的体系》这部书也絕不是一本充滿政論，間或閃爍着一些唯物主义思想微光的即兴之作。相反，它乃是"一种严肃而长久的沉思"①的結晶。拉梅特利的《人是机器》(L'Homme, Machine)，只是根据当时的科学发展部分地闡

① 《自然的体系》，上卷，著者自序，第7頁。

述了唯物主义的眞理；狄德罗則誠然有着远为深刻的唯物主义思想，并且不时具有天才的、含有辯証因素的猜測，但他的哲学著作則失之零散，缺乏宏伟的构思和严密的組織。爱尔維修的«精神論»(De l'Esprit)无疑是十八世紀法国唯物主义哲学的一部代表作，"具有眞正法国的性质"；[①]但著者的意图主要是根据洛克和霍布斯的哲学，在社会伦理这一領域里，发揮了他的社会契約論和功利主义的思想。而«自然的体系»之不同于上述諸家著作的地方乃是在于，在这部密密匝匝印滿六百多頁的两巨册的著作中，著者充分利用了当时自然科学的一切成果，概括地总結了过去所有先进的唯物主义思想，以严謹有力的邏輯形式，通俗明确的文字，第一次科学地、系統而全面地闡述了唯物主义的世界观、认識論以及有关政治、社会、伦理、宗教等各方面的观点，从而构成了一部在內容和形式上严密統一的巨著。后来肯于在自己写作的哲学史上提到霍尔巴赫的名字的資产阶級哲学史家們，大都称«自然的体系»是一部十八世紀的"唯物主义的圣經。"[②]这样一部作品，在封建帝王和敎会权威的心目中，便无异于是一个"巨大的唯物主义的幽灵"，时刻威胁着他們的宝座和祭坛，这部书的遭到迫害，又有什么可奇怪的呢？

第二，«自然的体系»这部书通篇洋溢着强烈的革命战斗精神。

---

① 馬克思、恩格斯：«神圣家族或对批判的批判所做的批判»。«馬克思恩格斯全集»，第2卷，人民出版社1957年版，第165頁。

② 见溫德尔班：«哲学史»(Windelband: A History of Philosophy)英譯本，第481頁；霍夫丁：«近代哲学史»(Höffding: History of modern Philosophy Vol. I)英譯本，第481頁；蒂欧納：«哲学史»(Turner: History of Philosophy)，第503頁。(英文版)

作为十八世紀法国先进的資产阶級思想家之一，我們的作者对自己时代的矛盾是有着深刻的理解的。严重束縛着資本主义向前发展的是当时的封建专制制度和腐化頑固的教会的精神統治。在某种意义上来讲，教会的精神統治較之暴政更有利于封建制度的保存；因为它在人民精神上散布蒙昧主义，用神圣化了的无数誡条、习慣、权威、成见等等无形的东西，蒙蔽人們的眼睛，使他們看不到历史发展的必然性，看不到不合理的现实。我們的作者充分意識到，如果不揭穿这一騙局，使人的理性清明起来，就根本談不到科学的发展和人类精神的进步。伏尔泰和孟德斯鳩在这方面誠然作出了出色的貢献。但是霍尔巴赫在这方面作得更彻底、更坚决。在«自然的体系»这部书中，霍尔巴赫勇敢地高举起唯物主义的大旗，号召人們起来向自然进軍，打倒一切形式的宗教、迷信、权威、成见和一切中世紀遺留下来的废物，让經驗去代替想像，让科学去代替玄学，让理性恢复它原来崇高的地位去判断一切……。他以极端蔑視的态度公开攻击宗教，以极端憤懣的心情揭露暴政的不合理性。坚决反对宗教、坚决反对暴政的革命精神，成为这一著作的基調。著者用«自然的体系»作为他这一著作的书名，未尝不意味着对当时"醉心于超自然事物"的形形色色的形而上学家和唯心論者們的一种挑战。

恩格斯正确地指出："在法国为行将到来的革命而开导人們头脑的那些大人物，本身也是非常革命的。他們不承认任何种类的外界权威。宗教、自然观、社会、国家制度等一切都受到无情的批判；一切都要站到理性的审判台面前来，或者辨明自身存在的理由，或者放弃自己的存在。思維的理性成了衡量一切现成事物的唯一尺

度”。①

讀《自然的体系》，使人不禁想到它的作者和英国伟大的唯物主义哲学家培根（Bacon, F.1561—1626）之間，有着某种相似性。培根生于英国資产阶級革命的序幕时期，历史的使命要求他为資本主义的发展清除前进道路上的障碍，发展科学。培根曾对严重窒息着人类理解力的各种荒謬哲学，尤其是当时占統治地位的經院哲学，进行了坚决的斗爭，提倡破除迷信、研究自然、重視經驗，并为进行科学研究提供了科学的实驗方法。在确立唯物主义路綫、解放人类精神、开辟正确的科学研究道路方面，培根确实表现出强烈的革命精神。他針对着被中世紀学者們所严重歪曲了的亚里士多德的《工具篇》(Organon)所写的批判著作《新工具》(Novum organum scientiarum)，便是一篇类乎革命宣言的著作。

然而，不同也是十分显著的。培根所处的时代毕竟不同于《自然的体系》的作者所处的时代。他們虽然都号召人們破除迷信，研究自然、重視經驗，可是前者之主张研究自然，目的主要在于征服自然，使自然为人类服务，以便科学能迅速前进，有利于資本主义的发展。而后者由于所处的历史条件不同，他所主张的研究自然，目的則决不仅此。他不仅要求人們认識自然規律、从而推进科学，而更重要的是由于认識自然，使人能进而看穿暴政和教会所玩弄的把戏，掙脫暴君和宗教的枷鎖，过幸福美好的生活。“人只因为对自然缺乏认識才成为不幸者。”②历史告訴我們，旁波王朝的統治者伙同教会中的权势，对广大的农民和手工业者进行了多么慘无

① 恩格斯：《反杜林論》，人民出版社 1956 年版，第 13—14 頁。

② 《自然的体系》，上卷，著者自序，第 5 頁。

人道的剝削和压迫。这些不幸者劳动終年，到头来一无所有。他們連起碼作一个人的基本权利都已丧失，日夜挣扎在死亡綫上，处于水深火热之中。教会更在人的精神上撒下了天罗地网，用天譴神怒的恐怖捆綁住人們的手脚，使他們卑躬屈膝、百依百順、不得反抗。在这样一个暗无天日的社会中，凡稍有一点良心的哲学家是不会把自己关在象牙之塔中，去編造自己美妙的体系的。連出身貴族的高傲的伏尔泰也不能无动于衷，还为苦难重重的农民們写了《致王国全体公务人員的請願书》；至于整天与貧苦农民为伍的乡村神甫让·梅叶①，就更不消說了。总之，生活在这个时代的思想家，不能不重視"尘世的利益"、"尘世的世界"，② 不能不把如何取得一种最起碼的幸福生活这一問題，摆在自己哲学思考的首位。这一点足以給我們說明，何以在《自然的体系》中，我們看不到什么"归納法"，而只看到无神論，看不到什么"二重眞理說"，而只看到純粹的唯物主义。

誠然，《自然的体系》是一部純粹的哲学著作，絕不是一部塞滿艰深晦澀的奇特术語的不可思議的天书。它是通俗易懂的、情文并茂的、有血有肉的。它是一个生活在十八世紀法国革命前夕的进步思想家思想情感的眞实反映。讀着这本书，人們不但可以看

---

① 让·梅叶(Jean Meslier, 1664—1729)是十八世紀法国著名的唯物主义者和空想共产主义者。他的《遺书》(Le Testament)是十八世紀杰出的无神論著作；中譯本三卷，商务印书館 1959 年版。

② "十七世紀的形而上学的衰敗可以說是由十八世紀唯物主义理論的影响造成的，这正如同这种理論运动本身是由当时法国生活的实践性质所促成的一样。这种生活趋向于直接的现实，趋向于尘世的享乐和尘世的利益，趋向于尘世的世界。和它那反神学、反形而上学的唯物主义实踐相适应的，必然是反神学、反形而上学的唯物主义理論。"——《神圣家族或对批判的批判所做的批判》，《馬克思恩格斯全集》，第 2 卷，第 161 頁。

到作者所描画的世界图景，使人得到启发；作者对当时的暴政和宗教所表现的强烈的憎恨、对备受压迫和愚弄的不幸的广大人民所流露出的深厚的悲悯心情，使人受到感动；而且人們也几乎透过字面隐隐听到革命的战斗号召，从字里行間嗅到强烈的革命气息。《自然的体系》这部书所具有的这种独特的魅力，也許正是另一种原因，使得統治阶級讀了感到惊惶失措、寢食不安，进步的人民讀了感到欢欣鼓舞、勇气倍增的緣故吧。

正像法国十八世紀其他唯物主义著作一样，《自然的体系》乃是十八世紀法国資本主义关系发展的必然产物。它是在当时那个时代的社会政治关系的变革中产生的；是在法国資产阶級革命前夕的阶級斗爭的形势中产生的；是在同封建統治阶級所极力維护的腐朽反动的宗教思想的斗爭中产生的。由于它一方面，集中地、系統地陈述了先进的唯物主义观点；另一方面，勇敢地、强有力地表达了战斗的无神論思想，这就使它超出了当时一般唯物主义著作而成为西方唯物主义史上极其重要的文献之一。但是必須指出，由于历史和科学的局限，这部著作毕竟还不可避免地带着一些严重缺点。因此，当我們今日来讀它的时候，就必須以历史主义的眼光来看待它，既要指出它包含的正确的、进步的方面，予以肯定，也要对它所包含的錯誤的、不正确的思想，加以批判。

三

霍尔巴赫在《自然的体系》中闡述了自己的全部唯物主义哲学观点。正如一切伟大的哲学家不是凭空創造出自己的哲学思想体系一样，霍尔巴赫的哲学思想也有它自己的淵源：他的哲学思想是

继承了西方哲学史中优秀的唯物主义哲学思想并加以发展而形成的。确切些說，他的哲学乃是英国唯物主义和法国唯物主义的結合。作为他全部哲学之出发点的自然观，則主要受了笛卡儿(Descartes, R.)的物理学的影响。

笛卡儿是法国十七世紀唯理派的伟大哲学家。在他研究物质实体亦即他的物理学这一部分中，含有許多重要的唯物主义因素。馬克思在論及笛卡儿时就指出，笛卡儿"把他的物理学和他的形而上学完全分开。在他的物理学的范围內，物质是唯一的实体，是存在和认識的唯一根据。"①

笛卡儿的物理学在哲学史上之所以具有重要的意义，并使霍尔巴赫在思想上得到强烈共鳴的，主要的是由于他明确地从物质和运动出发来解释世界。他在自己的物理学中表述了以下一些主要思想：世界是物质的、无限的；物质的屬性是广延，因而一切物质的东西都可无限地分割；沒有絕对的眞空；世界上形形色色的现象都起于运动；运动就是物质微粒在空間的位移；宇宙中的运动是永恒的；运动总量恒常不变；物体是被动而非自动，神是运动的第一原因，等等。

尽管霍尔巴赫不能完全同意笛卡儿在物理学中所主张的一切观点，但却并不妨碍他在笛卡儿物理学的一些基本原理的启发和指导之下，建立起他自己的自然观。

那么，霍尔巴赫是怎样看待并說明自然的呢？

在这个問題上，霍尔巴赫的唯物主义思想表现得十分明确。

---

① 馬克思、恩格斯：《神圣家族或对批判的批判所做的批判》。《馬克思恩格斯全集》，第2卷，人民出版社1957年版，第160頁。

他首先肯定了世界的物质性，认为世界上一切事物和现象都应归結为物质和运动。他写道:“宇宙、这个一切存在物的总汇，到处提供給我們的只是物质和运动”①;“变化多端、以无穷的方式配合着的物质，不断接受并且传导着各式各样的运动。这些物质的不同的特性、不同的配合、这样变化多端的方式，給我們构成了事物的本质。”②

很清楚，在霍尔巴赫看来，自然不过是一个包罗万有的巨大的整体。在这整体里，所有一切存在物都是“被多式多样地配合着、被多式多样地改变着并根据自己的性质而活动”的物质。矿物、植物、生物如此，即使神学家和唯心主义者认为赋有崇高灵性的“人”，在《自然的体系》的作者看来也并不例外。人是什么呢？人是“能以唯有对他自己、对他的机体、对聚集在他身上的物质之特殊配合才是适宜的某些方式去感觉、去思維、去被改变的这样組織或形成起来的一种物质的东西。”③

物质分子之不同的性质、不同的配合、不同的活动方式，构成了自然中形形色色的事物和现象。这些事物和现象尽管各不相同，但它們都有共同的基础: 物质性。“物质是永恒的和必然的，可是它的配合和形态都是一时的和偶然的。”④

主观唯心主义者貝克萊(Berkeley, G.)主教否认物质的存在，竭力宣揚整个世界只存在于我們想像之中，世界上形形色色的事物不过是一些幻想和空想，是一些“表象”。霍尔巴赫坚决反对貝

① 《自然的体系》，上卷，第1章，第16頁。
② 同上，第17頁。
③ 同上书，第6章，第75頁。
④ 同上书，第6章，第77頁。

克莱的主观唯心主义，他說，我們虽然不认識物体构成的原素，但毕竟还认識物体的一些特性或性质。我們是由物质在感官上产生的不同的結果或变化，来判别各种不同的物质的。我們觉知它們，是因为它們有广延、有易动性、可分性、坚固性、引力和惰性。从这些一般的、最初的特性中又产生另外一些特性，比如密度、形状、顏色、重量等等。因此，"对于我們說，物质一般地就是以任何一种方式刺激我們感官的东西；我們归之于各种不同的物质的那些特性，是以物质在我們內部所造成的不同的印象或变化为基础的。"①

可见，对于霍尔巴赫，物质是我們感觉的依据，而使我們得以有了感觉的，則是物质的运动。由于运动，自然界的存在物才給我們以印象，我們才能认識它們的存在，判断它們的性质，把它們彼此加以区分，把它們分别归于不同的种类。也正是由于运动，我們才能在自己的器官和內在或外在于我們的存在物之間建立关系。

必須指出，霍尔巴赫对于运动基本上仍然局限于笛卡儿对于运动的理解。他写道："运动就是一种努力，由于这种努力，一个物体改变或傾向于改变位置。"② 尽管霍尔巴赫提到所謂內在的或隐藏的运动这一說法，但并不能因此說他已理解了发展变化的观念。为弄清这一点，让我們看看他对运动到底是怎样理解的吧。

霍尔巴赫說，宇宙中的一切事物都在运动，沒有一个是停在絕对靜止状态的。但是所有这一切运动，归根到底，不外以下两种：一是质量的运动，另一是內在的或隐藏的运动。质量的运动是指一个整个的物体从一个地方轉移到另一个地方而言，比方石头墜

① 《自然的体系》，上卷，第 3 章，第 35 頁。

② 同上书，第 2 章，第 19 頁。

地、球在滚动、手臂摇摆或改变位置等等。这类运动在我們是可以感觉到的。內在的或隐藏的运动則有賴于物体特有的能力，或是說，有賴于物体所由构成的物质之不可感觉到的分子的本质、配合、作用与反作用。这类运动并不显示給我們，我們只是从一些物体在若干时期以后见到的衰敗或变化上来认識这种运动。比方，发酵作用、一棵植物或一个动物凭着一些运动而生长、壮大、衰退、获得一些新的性质等等。

在这里，显而易见，霍尔巴赫是从运动能否为我們感官所感知这一角度来对运动加以分类的。第一种不消說是一种位置轉移的运动，完全符合霍尔巴赫对运动所下的定义；而第二种，意义便似乎有些曖昧。是否所謂內在的或隐藏的运动已不再是一种位置轉移的运动？如果这种运动之能进行是由于物体所特有的能力使然，換句話說，是由于构成物体的物质的分子的本质、配合、作用与反作用，那么，所謂物质分子的本质、配合、作用与反作用又意味着什么呢？因此須要略加說明。

我們知道，在十八世紀，由于自然科学的限制，人們对于物质还沒有达到眞正科学的了解。霍尔巴赫观察自然，研究自然，得出了这样的結論：物体是由"不同的物质"构成的。他所說的物质实际上就是原素或原质。每一种物质或原质都具有某些性质，正是从物质的性质中，产生了物质的特定的活动方式。比方，在霍尔巴赫生活的那个时代，火、水、气、土被认为是构成物质的最初的原素。火这个原素比起土来就要活泼得多，因此它被认为是活动的本原；土这个原素比火、气、水要坚固而沉重，具有不可入性和凝結性，因此被认为是物体的坚硬性的本原。水是特別有利于物体的

配合的，具有特别的融合性，是一种媒介。而气则是一种流质，它提供給其他原素以必要的空間，因此是最易与其他原素配合的一种原素。霍尔巴赫认为，每一种原素的特性就是它們各自的本质，每一种原素都有各自的活动方式或"运动的傾向"。在一种物体或物质中，类似火、水、气、土这类的原素，由于各自的本质以及各种原素的比例、配合、重量、密度、大小等等方面的不同而发生了彼此傾压、相吸相拒、聚合分散的现象。一棵植物，由于从土壤中吸取了不同的原素，这些原素在植物內部不断地聚合、积累、保存、消失的过程，就形成我們在植物外部所看到的那种生成、茁壮、衰败的变化；一只在当天产生幷且死去的蜉蝣，在它的內部也是經过同样的过程的。这些在物体內部进行的运动我們无法看到，霍尔巴赫把这种运动叫作內在的或隐藏的运动。

通过上面的說明，我們淸楚地看到，霍尔巴赫所謂內在的或隐藏的运动，归根結底不外是原素在物体或物质中的增减聚散的运动；换言之，也就是物质分子在物体內部的位移的运动。在这种內在的运动中，霍尔巴赫也同样把他在說明物理界时所应用的牛頓力学的一些基本规律，应用到物质分子的运动上。如果說这种运动也可称为是一种变化的話，那么它只是量变而非质变。而且我們还认为，"变化"这个概念甚至沒有引起霍尔巴赫认眞地思考。在《自然的体系》里討論运动的儿章中，霍尔巴赫确实提到变化，但是，当他談到变化时，只是把变化作为"运动的結果"来考虑，而不是作为"运动的形式"来考虑的。可见，霍尔巴赫所謂的內在的或隐藏的运动，与我們所謂的发展或变化，亦即从量变經过飞跃而达到质变的那种性质上的轉化，确实相去甚远。尤其当他把我們具

有社会意义的思維、情感和意志也归結为物体內部的分子运动的时候，就更其暴露出霍尔巴赫关于运动的看法中的形而上学的机械論的性质了。

然而，从另一方面来看，霍尔巴赫的唯物主义的彻底性表现得也是很明显的。

第一，霍尔巴赫把思維、情感和意志归結为物质的分子运动，这就清楚說明，他认为精神是从物质派生出来的，物质是第一性，精神是第二性；存在是第一性，思維是第二性。

第二，霍尔巴赫认为，不具有某种性质的物质是不存在的，而物质的性质必然要产生并决定物质的活动方式。这就清楚說明，他认为物质自己能够运动，并不須要任何外力的帮助。

他說："如果人們問，在物质中，运动是从哪儿来的呢？我們就要回答，那是由它必須无始无終地运动这个同一的道理而来的，因为运动也像物质的广延、重量、不可入性、形状等等一样，乃是物质的存在、它的本质、它的一些原始的特性的必然的結果。"[①]他又說："运动在物质之內是自行产生、自行增长、自行加速，并不需要任何外因的帮助"；[②]"运动乃是存在的一种形式，它是必然地从物质的本质中产生的"。[③]

神学家和唯心論者們之所以模糊人們对于自然的正确认識，在霍尔巴赫看来，目的不是别的，而是企图使人盲目接受他們所极力宣揚的世界是由神所創造的謬論。霍尔巴赫直截了当地揭穿了

① 《自然的体系》，上卷，第2章，第30頁。
② 同上书，第28頁。
③ 同上书，第26頁。

这一欺骗，他說："假如我們把自然理解为一堆僵死的、沒有特性的、純粹被动的物质，那么，毫无疑問，我們将不得不在自然之外去寻找它运动的原則；但是假如我們把自然理解为实际上的自然，理解为一个整体，它的各个不同的部分都有不同的特性，都适应着这些特性而活动，彼此之間都有不断的作用与反作用，都有重心，都引向一个共同的中心，而另外一些部分則离心外引，向外围运动，各个部分都互相吸引与排斥、結合与分离，通过它們继續不断地分合聚散，使我們所看见的一切物体形成与消散，那么，我們便不必乞灵于那些超自然的力量，就能說明我們所见的事物和现象之所以形成了。"①

这样，霍尔巴赫关于物质与运动的唯物主义观点，就粉碎了宗教关于神創造世界的神話。

不过，人們如果仅仅从物体与运动这方面去理解自然，认为它不过是一切存在物的总汇，其中只有物质与运动，这样的理解还是不完全的。霍尔巴赫认为我們还应該注意到另外一个主要方面：即存在物与存在物、和存在物与自然的关系。

在霍尔巴赫看来，自然中的一切事物都是由于自己的存在方式和特有的本质而活动的。正是由于运动，才使它們彼此相互影响、相互起作用，使它們彼此发生了联系。由于事物都具有传递运动这一特性，这一些作为另一些事物之运动的結果的事物，往往又成为别一些事物运动的原因，因此霍尔巴赫断言"在宇宙中一切事物都是互相关联的，宇宙本身不过是一条原因和結果的无穷的鎖

① 《自然的体系》，上卷，第2章，第28—29頁。

鏈”。[1]在一切都是互相联系的自然之中，就絕不能有所謂独立的能力、孤立的原因和摆脫一切关系的活动。霍尔巴赫还认为，一切事物既然是根据自己特有的本质而活动，那么它們的运动就都是必然的、非如此不可的，是按照一些不变的法則而运动的。可是事物的运动也絕非一些盲目的运动，而一定要有一个方向，这个方向，据霍尔巴赫的意见，就是事物自身的自我保存。

很明显，我們在霍尔巴赫的思想里看到一些辯証法的因素。他一方面說明了世界上的事物是互相联系的而不是孤立的，一方面他也承认了客观规律的存在。在他闡述事物間因果关系的时候，强調指出，距离結果最远的原因經常是通过一些中介的原因而活动的，由于这些中介的原因我們就能推究到那些最初的原因。如果我們一时找不到那些中介的原因，也絕不可用一些“超自然的”原因去說明事物的现象，而只能承认自然中还有一些奥秘，我們现在还不认識。这一点充分表明了霍尔巴赫的唯物主义的科学精神。恩格斯說：“当时哲学的最高光荣就是它沒有被同时代的自然知識的狹隘状况引入迷途，从斯宾諾莎一直到伟大的法国唯物論者都坚持从世界本身說明世界，而把詳細的証明留給未来的自然科学。”[2]

但是，我們也必須指出，霍尔巴赫在論及因果关系这一点上，过于强調了必然性的作用而忽視了偶然性，甚至把必然性和因果联系等同起来。比如他說，在一陣狂风所卷起的尘土的漩渦之中，或是在雷电交加的一場暴风雨当中，沒有一粒沙或一个水的分子

---

① 《自然的体系》，上卷，第 4 章，第 51 頁。

② 恩格斯：《自然辯証法》，人民出版社 1956 年版，第 8 頁。

是“随便”地摆在那里的。他认为它們都有占据现在所处的地位的充足原因，它們沒有不是严格地按照它們应当那样活动的方式而活动的。另一方面，他又把純属偶然性的原因提到必然性的高度，从而混淆了对事物起决定性作用的本质的原因与非本质的原因的差别。例如他說，沒有什么微小的或遙远的原因不会在我們身上有时产生最大、最直接的結果的。“說不定一陣暴风雨的一些最初因素就是在利比亚干燥的平原里聚集起来的，这个暴风雨，被风卷着，向我們奔馳而来，加重了我們的大气，影响到一个人的气质和情緒，而这个人由他自己的一些情况又能影响到許多其他的人，并且依照着他的意志来决定許多民族的命运。”① 上面这两个例子，典型地表现出霍尔巴赫的非辯証的，形而上学的思想的特点。认为世界上的一切都服从自然的鉄的必然性这种純粹决定論的观点，不可避免地使他走向宿命論。

最后，为了对自然作一番比較完整的考察，霍尔巴赫闡述了存在物和自然的关系。他认为自然同存在物的关系，犹之乎整体对部分的关系一样。作为整体的自然，也像一切存在物一样，是由于自己固有的本质而活动，并且遵循着一种固定不变的法則。从自然本身借取各种原素而形成的种种存在物，它們在自然中尽管进行各式各样的活动和运动，但是都必然地共同协力地致力于自然的保存。一切力、一切本质、一切能力所服从的那个中心力——自然，规范着一切事物的运动。由于自然固有本质的必然性，由于維持它的总的需要，它便使存在物生长而又改变，增多而又减

① 《自然的体系》，上卷，第4章，第52頁。

少，再生而又消灭。这样，作为整体的自然，便由于存在物之生与灭的永恒的循环而保持了自己永恒的生命。

从以上所述，我們看出：霍尔巴赫的自然观是一种唯物主义的自然观。他肯定世界統一于物质；他提出了关于物质的眞正具有哲学意义的解释；他肯定运动是物质的一种形式，物质有自己运动的能力，因而沉重地打击了創造世界的神学观点；他意識到自然中事物的普遍联系，有客观规律的存在。所有这些，都表明霍尔巴赫是法国十八世紀具有革命精神的进步思想家。但是我們同时也注意到，他并不理解运动的多种多样的形式；他对运动的理解只局限于量变而毫无变化发展的观念；他强調因果关系中的必然性而排除偶然性，抹杀本质的原因与非本质的原因的区别。所有这些，又都表现了霍尔巴赫的思想中还带着严重的机械論的形而上学的性质。

四

霍尔巴赫在认識論方面，一如他在自然观方面，同样表现是一个純粹的唯物主义者。他继承并发展了洛克感觉論中积极的一面，反对笛卡儿唯理主义的天賦观念說。但是，由于他离开人的社会性，离开人的历史发展去观察认識問題和眞理問題，不了解实践在人的认識上所起的重要作用，因此他的认識論也像他的自然观一样，是机械的，形而上学的。

霍尔巴赫首先从人类认識来源于客观世界这一唯物主义原理出发，断言我們可以通过感觉认識外界事物。根据霍尔巴赫对自然的看法，我們知道，一切存在物都是处于不断运动中的物质，而

物质事物彼此間之所以发生联系，是由于它們相互施与的运动和作用。这样，作为物质事物的人，照霍尔巴赫看来，是借助于感官同外界事物发生了联系的。外界事物只有施作用于我們的感官才使我們获得感觉經驗，产生知觉和观念，从而认識事物的规律。因此感官是人同客观世界沟通的一座桥梁，是人认識客观世界的唯一孔道。霍尔巴赫不止一次地指出："沒有感官，就再沒有什么东西能使我們去认識"，①"实在，只有通过我們感官，事物才为我們所认識。"②

但是，认識是一个复杂曲折的过程，感官接受外界事物的刺激不过仅仅是认識过程的一个起点。霍尔巴赫指出，我們感官接受刺激后产生感觉，而这感觉才是眞正构成我們对于事物认識的重要因素。那么感觉是什么呢？"感觉乃是这种被触动的特殊形式，专門属于有活力的物体的某些器官，是被作用于这些器官的物质的东西的出现而引起的。"③換句話說，感觉就是客观存在的物质世界作用于我們感官的結果。霍尔巴赫进一步从生理的角度对认識活动加以观察，他断言人的感觉器官接受刺激后产生的运动或震动，通过神經传达于脑。他說："我們借助于散布在全身的神經才能感觉，所以說，我們的身体不过是一个大的神經，或者，它像一棵大树，它的細枝感受由树干传达而来的树根的活动。在人体里面，神經汇集于脑而又在脑中消失；这个器官乃是感觉的眞正中心。"④

① 《自然的体系》，上卷，第7章，第85頁。
② 同上书，第10章，第145頁。
③ 同上书，第8章，第95頁。
④ 同上。

值得注意的是：霍尔巴赫不仅坚持客观事物作用于我們感官才产生感觉从而使我們认識事物这一唯物主义原理，而且还断言，凡为我們感官所感觉到的一切物体的性质也都是客观存在的。比方，在他不憚其詳地分析我們各种感官能力的时候，就明确指出，不仅物体的大小、形状、动静等是外物所实有，而且就是色、声、香、味这些性质，也都是客观的。正因为在外界存在着一些有光的或有顏色的东西，才使我有了光或顏色的感觉；正因为我受到一些发散着有气味的微粒的分子的刺激，才有了嗅觉，等等。这一点和洛克的学說是有分歧的。我們知道，洛克把物体的性质分为两种。洛克认为广延、形状、动静、不可入性等是第一性质，是客观存在的；声音、顏色、味道等是第二性质，是主观的产物。这样就給主观主义开了方便之門。主观主义者貝克萊便利用了这种观点，把一切性质統統归之于主观，从而建立了他的主观唯心主义体系。霍尔巴赫认为物体的一切性质都是客观的主张，就恰恰突破了洛克关于物体的第一性质和第二性质的薄弱观点，表现出霍尔巴赫唯物主义的彻底性。

霍尔巴赫进一步闡述了从感觉出发的人类的认識过程。他认为外界事物刺激我們感官产生的变化，一旦为內部器官所知，这些变化就成为知觉；当內部器官把这些变化联系到产生这些变化的对象时，它們就成为观念。感觉、知觉把一些个别事物的影像、印象、观念等感觉材料提供給我們脑子，这时我們內部器官所具有的一种所謂思維的能力，才把这些观念等加以配合、分割、比較、革新，从而得到关于事物的概念或判断。他說："要使我对思維形成一个明确的概念，我就应当一步一步地审察在面临某一事物时我

內心所經过的是些什么。暂时让我們設想这事物是一只桃子吧：这果子首先在我眼睛上形成两种不同的印象；就是說，产生两种传达于脑的变动：在这情况下，脑子便感受到两种新的方式或知觉，我用颜色和圓这两个名称去表示它們；因此，我便有了一个圓而有色的物体的观念。当我把手伸向这个果子时，我就是在使用触觉器官了；立刻我的手感受到三种新的印象，我用柔軟、新鮮、重量去表示它們；从这里也就产生了三种新的观念。如果我把这只果子挨近我的嗅觉器官，这嗅觉器官便又感受到一种新的改变，传給脑子以一个新的知觉和一个我們称之为气味的新的观念。最后，如果我把这只果子放在嘴里，味觉器官便以一种新的方式而被感动，而接着便是一个知觉使我在心中产生了味的观念。把所有这些传达給我的脑子的、在我的器官上所造成的各种印象和改变联系起来，就是說，把我所接受的这一切感觉、知觉、观念配合起来，我便有了对于一个整体的观念，这个整体我名之为桃子，对这个桃子我能进行思維，或是我对桃子有了一个概念。"①

从上面这段引文我們清楚地看到，霍尔巴赫显然并不把思維和感觉同等并列地看待，思維是比感觉远为复杂的一种认識活动。尽管他对人的认識如何由低級的感觉过渡到高級的思維活动还缺乏明确的、科学的說明，但他对人类认識过程的闡述基本上是正确的。另外，我們还注意到霍尔巴赫的一个主要思想，即由外界引起的感性知觉乃是人类一切心智活动的出发点。人类的思維、判断、意志、反思等精神活动，都是在感觉的基础上产生的。沒有感觉，就

① 《自然的体系》，上卷，第8章，第102—103頁。

不可能进行抽象的思維，因此感觉乃是人类认識的唯一来源。

在这一点上，霍尔巴赫的主张又和洛克的学說发生了分歧。

我們知道，依照洛克的学說，人类的知識都来自經驗。但他把經驗分为两种。一种是外部經驗，这是客观的外界事物对人类感官作用的結果，也就是我們所說的感觉，这种經驗来源于外界。在这里，洛克是站在唯物主义立場上的。另外一种是內部經驗，也就是洛克所說的反省，这种經驗是通过观察人的心灵本身的活动而来的。在这里，洛克就显然表露出他的精神实体說的唯心主义傾向了。霍尔巴赫主张感觉是人类认識的唯一来源的論点，就恰恰克服了洛克在认識来源上所表现的唯物主义的不彻底性。

而且，霍尔巴赫的这个論点也有力地打击了笛卡儿的天賦观念說。

笛卡儿在认識論方面是理性主义者。他片面地夸大了理性的作用，认为人类的一切认識都是理性活动的結果而抹煞认識的經驗来源。任何观念或命题，只要明白清楚或本身具有自明性，那么它就是眞的，既不需要經驗的証据，也不需要邏輯的証明。理性凭直觉能够分辨眞理。比如，神这个观念在他看来就是明白清楚的。它在人类思想上是一个最完善的观念。它既然包括一切最完善的性质，因此也就应該包括存在的性质在內。这样，笛卡儿的天賦观念說就大大帮助了神学家們，从而維护了宗教。

霍尔巴赫在《自然的体系》中，用了大量篇幅直接或間接地强烈駁斥了笛卡儿的天賦观念的謬論，而他依之作为武器的正是他认为感觉乃人类认識唯一来源这一論点。此外，他还把亚里士多德在两千多年以前就說过的“无論什么进到我們精神里去，都要通

过感官"这一有名的格言作了反面的引伸，建立了"凡是从我們精神中出来的东西，也就必然应該找到可以把它的一些观念給連接上去的某个可感觉的对象"①的唯物主义原則，作为自己在理論上的另一武器，对宗教的唯心主义的各种謬論展开全面的、有力的攻击。在霍尔巴赫看来，有一类观念不但不是什么先天观念，而且簡直是神学家們虛伪的捏造，比如精神、灵性、非物质性等等。他說，近代人把精神說成是一个具有一种未知的本性的实体，单純、不可分、沒有广延、不可见、不可能被感官所把捉，以致它的部分，即便用抽象或思維也是不能給分开的。"但是"霍尔巴赫問道，"对于像这样的一个实体，它本身只是对于我們认識到的一切东西的一种否定，我們怎样去領悟呢？对于一个沒有广延然而却能作用于我們的感官、即作用于具有广延的物质的器官这样的一个实体，我們如何形成一个观念呢？一个沒有广延的东西怎么能够移动并且使物质运动起来呢？"② 霍尔巴赫不无諷刺地說："实在的，无論毕达哥拉斯还是柏拉图，无論他們头脑的昏热和他們对于神奇事物的兴味到了怎样程度，好像也从来沒有由精神而体会出一种非物质的或沒有广延的实体…。"③因此，霍尔巴赫說："当我听人家口口声声地說什么灵性呀、非物质性呀、无形体性呀、神呀等等字眼的时候，我的感官、我的記忆，都不能帮助我；它們都不能供給我构成这些性质的观念的任何方法，也不能提供我应該把这些字連附上去的那些事物：在絲毫不是物质的、不能具有任何性质的东西中，我

① 《自然的体系》，上卷，第10章，第145頁。

② 同上书，第7章，第84頁。

③ 同上书，第7章，第89頁。

只看见虛无和空洞";①"思想一些不能作用于我們感官的对象，这就是思想一些字，这就是梦想一些声音";②"所以，只要一个字和它的观念并不提供任何人們可以給它附加上去的可感觉的对象，那么，这个字或这个观念就是从无而来，就是毫无意义的。"③在这类观念以外，霍尔巴赫还說有另外一类观念，如道德、本能、理性、趣味等等，一般虽被称作是先天的观念，其实它們都不是什么无源之水、无本之木，如果仔細推究起来，我們就会发现它們原来都是后天获得的。实际上，所謂先天的观念是絕对沒有的。

此外，霍尔巴赫还坚决反对以自明性作为眞理标准这种唯心主义观点。他认为眞理是观念与客观事物二者間的吻合；眞理是存在于人与影响他的事物二者間之恒久不变的关系的认識，这种认識不是建立在完全缺乏巩固性的假想上，而是建立在固定不变的事实和經过証明的經驗之上。④换句話說，眞理必須得到經驗的証实，才是妥当可靠的。

从以上所述，我們看到在认識論方面，霍尔巴赫一直站在唯物主义立場上，发展和修正了洛克的感觉論，反对笛卡儿的天賦观念說，为唯物主义的认識論开辟了道路。他认为人类认識来源于客观的物质世界，通过感觉认識事物；物体的一切性质都是客观存在的；由外界引起的感性知觉是人类一切心智活动的出发点，人类的精神活动包括思維在内，都以感觉为基础，思維是人的脑子的机能等等，所有这些都是正确的，是应該肯定的。但是，霍尔巴赫的认

① 《自然的体系》，上卷，第 10 章，第 155 頁。
② 同上书，第 156 頁。
③ 同上书，第 146 頁。
④ 同上书，第 161 頁。

識論也暴露出一些不容掩飾的缺欠：在认識过程方面，他似乎已觉察出感觉与思維二者有所不同，思維显然比感觉是一种更为高級的认識活动，但是他并不明白由感性知觉如何辯証地过渡到理論思維。他不明白人們在实践中引起的感觉和印象反复多次，才在人脑中生起一个认識过程中的突变而产生概念的道理。[①]尤其严重的是，在霍尔巴赫眼目中，人似乎只是一架物质的机器，被动地接受来自外界的刺激。这种片面的、不正确的看法，使他只注意到人的意識的感受性而忽略了意識的能动作用。他沒有认識到，人类不仅能够适应环境，而且还能改造客观世界，因此人的认識并不只限于对客观世界的消极的直观，而是能够更进一步在改造客观外界的实践基础上，不断丰富自己的感觉，深化自己的认識。霍尔巴赫由于离开人的社会性、离开人的历史发展去观察认識問題，因此他不能了解认識对社会实践的依賴关系。事实上，人的认識不能脫离实践，只有在实践——生产斗爭的实践、阶級斗爭的实践和科学实驗的实践——中，才能逐步发现自然物的各种属性、了解自然现象之間的种种关系、认識自然界的各种发展规律和人在生产过程当中所結成的人与人之間的社会关系。另一方面，霍尔巴赫也沒有懂得，人的认識不仅产生于实践，而且也正是实践，才能作为检驗眞理的标准。人在实践中获得关于客观外界的规律性的认識以后，必須把根据这种认識所制定的理論、方案、計划等等，拿到实践中去考驗，如果它們如期变为现实，那么这才証明人的认識正确。霍尔巴赫虽然談到眞理必須經过經驗的証实，但他所說的經驗实

① 参看《实践論》。《毛澤东选集》，第1卷，人民出版社1952年版，第274頁。

际上只是实験，意义是狭窄的。在认識問題上完全忽略了实践这一要素，这就使得霍尔巴赫在观察自然事物时不能不停留在消极的直观阶段，无法深入事物的本质，发现它們的属性和规律；当然也更不可能科学地說明比自然事物更要复杂的种种人类社会现象了。

五

然而，霍尔巴赫毕竟不失为一位杰出的唯物主义者，一位坚决主张无神論的哲学家。《自然的体系》一书就是一个极好的明証。

这本书，通篇貫串着无神論思想，向神学体系和宗教进行了不屈不挠的、坚强有力的攻击。当然，他的无神論思想的形成絕不是偶然的。

首先，作为哲学家，霍尔巴赫从笛卡儿那里接受了物质和运动的观点，又从洛克那里承继了經験主义的感觉論，认为宇宙是永恒的，物质旣不能創造，也不能毁灭；物质凭着自己固有的能力就能恒常运动，因此神在物质世界中毫无立足的余地。况且，說一位旣无广延、又无形体，旣不可感、又不可见的不动的神，能够推动有形的、可感的物质世界，也未免荒謬之至。可见，从霍尔巴赫唯物主义的自然观和认識論中，导致出一个彻底的无神論的結論，是完全合乎邏輯的。[1]

---

① 从本书的注解和引文看来，毫无疑問，霍尔巴赫对过去伟大的唯物論者和无神論者特别是卢克莱修、布魯諾、斯宾諾莎、霍布斯的著作是很熟悉的。这对霍尔巴赫的无神論思想的形成不无关系。另外，我們相信，霍尔巴赫也受到法国杰出的无神論者让·梅叶的影响。霍尔巴赫在 1772 年曾把梅叶的《遺书》摘要出版，书名为《神甫梅叶的健全的思想》，尽管梅叶的一些观点霍尔巴赫是不贊同的。

第二，作为科学家①，霍尔巴赫重視經驗、崇尙理性、尊重事实和自然科学。他认为物质世界是可以认識的。人的认識是一个由已知向未知推进的漫长过程。自然的秘密固然已部分地为人所掌握，但尙有更多的自然现象，人类还不能解释。人必須凭着理性之光和經驗的帮助，耐心地探索事物間的因果联系。"自然不过是由原因和結果結成的一条无限漫长的鎖鏈"。如果对某种现象一时找不到原因，就硬搬来一个更为人所不可理会的神作解释，这对我們就只能徒增紛扰，损伤人的理性。

当然，十八世紀末叶以前的自然科学的发展，特别是哥白尼的太阳中心說，和刻卜勒、伽利略以及牛頓等在天文学和物理学方面有关运动的一些新规律的发现，也大大有助于霍尔巴赫的无神論思想的形成。

第三，作为十八世紀法国資产阶級革命的思想家，霍尔巴赫，也像他的同道者狄德罗和爱尔維修一样，是重視"尘世的世界"、"尘世的利益"的。他不能不注意那些"忙忙碌碌的"、"动蕩不宁的和变动不居"的世俗生活問題而沒有任何感触。在十八世紀的法国社会中，那些傲慢、吝啬、伪善、奸詐的貴族和僧侶狼狽为奸，对貧苦无告的农民們进行无耻的压迫和剝削；封建的暴政和伪善的教会互相支持、互相勾結、互相妥协，榨取和奴役人民，迫害热爱眞理的斗士；滿口天堂地獄的敎士們劝人过俭朴克己的禁欲生活，而自己却沉溺在奢侈和荒淫之中……所有这些，霍尔巴赫是都注意

① 霍尔巴赫不仅是一位卓越的哲学家，而且对自然科学特别是化学有着深厚的素养。他曾从德文翻譯了几部有关化学的主要著作，对后来法国的化学研究起了有益的推动作用。

到了的。历史和民俗学的記載以及当前活生生的现实，使霍尔巴赫不能不深深感到：

是宗教，让人听信这样的鬼話："'凡人呵！你們生来就是要成为不幸的；你們生存的創造者指定你們要过不走运的生活；那么，顺从它的意旨，使你們自己成为不幸的人吧。打击你那些以幸福为目标的叛逆的欲望；放弃那些出于你的本质要去喜爱的快乐；不要迷恋尘世上的任何东西；逃开那个只会煽起你們的想像去追求你們应該拒絕的那些好东西的社会；把你們灵魂的动力摧毁；把想要使你們的痛苦告終的那种能动性压制下去；受苦吧，忧愁吧，呻吟吧！这对你就是走向幸福的道路'"①；

是宗教，"在人类精神上散布昏暗的黑夜"，"使人用虚幻的事物毒害自己"②；

是宗教，"阻止他們从事于自己的眞实的幸福，阻止他們去想改善他們的制度、法律、道德和科学"，③使人"甘心呻吟于宗教和暴虐之下，甘心困守在錯誤之中、在有朝一日能够成为比較幸福的这种希望之中……萎頓下去"④；

是宗教，使人"醉心于神奇的和超自然的事物"，"越来越深地陷在錯誤之中"，以致"医学、物理学、农业，总之，一切有用的科学才进步得这样緩慢，这样长时期地为权威所束縛"，"人类实际上是停頓在一个漫长的非常不易摆脱的幼稚时代"⑤；

是宗教，使"君主們成了社会的絕对的主人。……对社会沒有

① 《自然的体系》，上卷，第16章，第297頁。

② 同上书，著者自序，第6頁。

③④ 同上书，第13章，第235、236頁。

⑤ 同上书，第1章，第15、16頁。

絲毫义务，一句話，他們是地上的神明，就像七重天上的諸神一样統治着社会，为所欲为”①；

是宗教，使“很多民族变得麻木懶惰，萎靡不振，对自己的福利漠不关心，要不，就是把它們投入于疯狂的热情之中，这狂热往往使它們为立功于天上而竟至自相残杀”②……

請看，这就是霍尔巴赫对宗教的一些看法！宗教不仅用謊言迷惑人民，使他們忽視尘世的利益，从而便利封建君主們的残暴統治，而且在人民心中散布毒素，使他們精神萎靡不振，理性逐漸失去光輝，从而无法推进人类科学文化的发展。宗教不仅是社会道德敗坏、怠惰成风的原因，而且竟是民族仇恨和战争的根由！所以，在怀有自由进步思想的霍尔巴赫看来，宗教是封建統治阶級的帮凶，是人类前进道路上的巨大障碍，是必須要鏟除的。霍尔巴赫对于宗教危害性的认識和对于宗教的憎恨，很自然会使他产生反宗教的无神論思想。这种思想使他容易接近唯物主义，建立自己的唯物主义世界观和认識論，而后者又反过来使他的无神論的論証获得巨大的說服力。

那么，宗教到底是怎样产生的呢？神的观念又是怎样形成的呢？对于这些問題霍尔巴赫不能不加以思考，以便为根絕宗教迷信寻出切实可行的途径。

在霍尔巴赫看来，宗教来源于人对自然的无知。他說，当人类历史的初期，我們远古的祖先生活在大自然之中，經常遇到一些使他們为之惊愕惶恐、狼狽失措的宏伟的自然现象：风雨大作，雷电

① 《自然的体系》，上卷，第9章，第128頁。

② 同上书，第13章，第236頁。

交加，山崩海嘯，火山爆发，但忽而又万里晴空、风和日丽，花香鳥語，万籟俱寂。这些现象对他們都是无可理解的。于是他們在惊恐、敬畏和感激之余，便以为一定有一些什么超自然的力量存在着，他們便幻想出一些神灵来，认为它們就是自然的主宰。一些比較聪明的人，便发明了祭祀的办法，祈求天上的神灵不再发怒、不再扰乱自然的秩序，这样，宗教便产生了。霍尔巴赫說："由于对自然缺少认識，他創造了种种的神，这些神成为他的希望和畏惧的唯一对象。……人类曾这样长久地在它們下面战战兢兢的那些不可知的势力以及作为人类的一切不幸的泉源的这些迷信的宗教祭仪，都是从对自然的无知中产生的。"① 在另外一个地方，他又說："如果想要弄清楚我們对于神的一些观念，我們就势必得承认，人們用神这个字，从来不过只能指明他們所看到的那些結果之最隐蔽、最遙远、最不为人所知的那个原因罢了：他們使用这个字，只是当自然的和已知的原因的活动对他們不再是可见的时候；只要他們失去了这些原因的綫索，或者只要他們的精神再也不能跟踪这些原因的鎖鏈的时候，他們就会用以神为最終原因——即是說，出乎他所认識的一切原因以外的一个原因——这个办法来解消困难，結束了自己的探討。这样，他們只不过給一个未知的原因指定了一个空洞的名称；他們的懶惰或认識的限制使他們不得不在这里打住。"② 在这里，霍尔巴赫清楚地說明，人們在追究自然现象的原因时，不肯耐心地由因求果，循序漸进，竟然一下子跳到神那里去，用神来說明一切。这就表明人的无知，也表明人的惰性是很深的。

---

① 《自然的体系》，上卷，第1章，第13—14頁。

② 同上书，下卷，第1章，第303頁。（法文本）

霍尔巴赫进一步对人在这方面所表现的无知作了具体分析。他认为人在观察自然之后而竟得出神的結論，大都出于对“秩序”和“物质”沒有正确的认識。这种錯誤使他們誤入歧途，并由此离眞理越来越远。后来的神学家們也正是在这两点上大作文章，去俘虏那些无知的人們。首先，霍尔巴赫指出，自然界的万物是按照一些必然的法則而活动的。作为整体之部分的存在物，它的活动必然要遵循作为整体的自然的总的要求所规定的法則。其实，对我們人类来說，在自然中并沒有秩序和非秩序的分别。秩序和非秩序只是我們观察事物的一种方式，存在我們心中，而并不存在于客观外界，换言之，秩序和非秩序是主观的。所以霍尔巴赫說，“自然的秩序和混乱其实是并不存在的；我們是在适合于我們生存的一切事物中找到秩序，而在相反于我們的一切事物中找到混乱”①。但是人們并沒有认識到这一点，他們把秩序誤认是存在于外界的一种安排，一种設計。于是他們想：世間的秩序是这样和諧美好，单凭自然本身的力量是絕对办不到的。因此断言，像这样浩大而精致的工程，必有一个設計者，而这个設計者非有超然絕頂的大智不为功，于是作了結論：在自然之外有一个智慧的神。

其次，霍尔巴赫指出，人們对于“物质”这一概念也沒有正确的认識。他們把物质看成是一堆僵死的、沒有生气的、純粹被动的东西。他們沒有认識到物质并不需要外力，仅仅凭着自己的能力就能运动。运动是物质的属性，是存在的一种形式。他們把运动的能力从物质本身割裂开来。基于这样的理解，很自然的，他們就不

① 《自然的体系》，上卷，第5章，第58頁。

会懂得何以大地山河、日月星辰运动的道理；于是暗自思忖：万物化生，星辰运轉，其中定有奥秘在焉。最后，也还是推出一个智慧的神来。

这样，人們一旦推出一个莫須有的神来以后，就完全抛开了理性，一任自己的想像去对神加以描繪、渲染。他們把人的性质予以夸大、予以絕对化而加之于神，以自己作为神的模型。“他們的灵魂就成了宇宙灵魂的模型；他們的精神成了支配自然的精神的模型；他們的热情和欲望就是神所有的热情和欲望的范本；他們的智慧也就是神的智慧的模型；凡是对他自己合适的东西，就名之为自然的秩序；这个所謂的秩序就成了自然的智慧的表現；最后，人們在自己身上称为完善的那些性质，就成了神的完善的具体而微的模型”。[1]人們对于神的观念，实际上就是这样产生的。

霍尔巴赫在对宗教的起源和神的观念的产生作了仔細的研究以后，得出这样的結論：神的观念是虛构的。不是神創造了人，而是人創造了神。理由很清楚：智慧必須以物质为基础，物质是产生智慧的必要条件。因为，“为了要有智慧、有計划和目的，就必須要有观念；要有观念，就必須要有器官和感官”。[2]观念和思想都是外界事物所引起的，即有客观的內容。說神有智慧，这就等于說神具有获得观念的器官和感官，是可感的。但是这样的神我們从来沒有见过，而且这同神学家所宣称的神是純粹精神的观点直接对立；可见神存在的說法只是神学家們的囈語，神不过是一个幻影。

霍尔巴赫认为，宗教正是利用了人的无知，从神的观念出发，

---

① 《自然的体系》，下卷，第 2 章，第 321 頁。(法文本)

② 同上书，上卷，第 5 章，第 66 頁。

捏造了一系列极其荒謬的学說，比如，来世生活說、君权神授說、僧侶掌有神权說等等。根据这些学說，說什么尘世的生活不过是走向来世生活的过渡，今生的痛苦正是来世幸福的保証啦；說什么君主的权力得之于神，君主有罪直接对神負責，人民不得反抗啦；說什么僧侶是神在人間的代理人，君主国王支配世人的肉体和財产，而僧侶則統治世人的心灵啦等等。这些邪說，有力地支持了封建統治阶层对人民的残暴統治，为君主們的倒行逆施作辯护；在人民群众当中起了极有害的痲痹作用，在精神上解除了他們的武装，使他們百依百順、任人摆布。霍尔巴赫在《自然的体系》中，对这些邪說謬論进行了尖銳的、无情的批判，并彻底地揭露出它們对于人民的欺騙性。

由于霍尔巴赫断言人类的无知产生宗教，随后宗教才給人类带来一連串的錯誤和灾难，所以他认为宗教是非消灭不可的；但是要絕灭宗教，就首先必須发揚人的理性、研究自然。人类越对自然有认識，那么人类的精神便越会得到进步和发展，其結果就是导致宗教的毁灭。

霍尔巴赫在《自然的体系》一书中，充分发揮了他的无神論思想。他一方面大量揭露了宗教对人类社会的危害性和欺騙性，一方面不憚其煩地对神学和教会的种种荒謬观点，作了邏輯上的批判。除此以外，他还闡述和分析了宗教产生的根源等等問題。应該承认，霍尔巴赫的努力誠然是可貴的。但是作为一位資产阶級的思想家，他在对待社会問題方面毕竟还不可能摆脫历史唯心主义观点；他只看见事物的某些现象而不能深入到事物的本质。因此当他說明社会問題时，就无可避免地暴露出他思想上的局限性。

在宗教問題上当然也是如此。

首先，霍尔巴赫并不眞正了解宗教产生的社会根源，而片面地认为宗教产生于人的愚昧无知。他沒有认識到，宗教，作为一种社会现象，是有着它的物质基础的，是同人的物质生产和生活条件有着密切联系的。在原始社会里，宗教产生的眞正原因，并不是人的蒙昧无知，而是原始人为了求得生存，在向大自然进行的严峻斗爭中所感到的束手无策和无能为力。在这里，宗教反映了原始社会落后的經济状态，是自然力量施之于人的压迫的产物。当社会发展进入对抗性阶級社会以后，宗教之所以能够继續存在和发展的原因，是人們由于受到社会力量压迫而产生的无能为力感。劳动人民在残酷的阶級压迫和剝削的情况之下，沒有力量解放自己，因而不得不求慰于死后生活的幸福；而且，在对抗性社会中，社会发展规律的盲目自发势力，像幽灵一样，时时刻刻用破产、失业、饥餓和死亡威胁着所有的人們，使人处于对自己命运的經常恐惧中。因此，阶級压迫和剝削、貧困、恐惧等等，乃是阶級社会中宗教存在和发展的最深刻的社会根源。霍尔巴赫不从人的物质生活条件中而只从意識本身中去探寻宗教产生的根源，自然不能眞正說明間題。

其次，由于霍尔巴赫对宗教产生的根源沒有正确的理解，因而他不可能正确地估計宗教在社会上所产生的作用。他夸大了宗教的社会意义，錯誤地认为宗教思想体系和教会統治是封建社会中一切罪恶的唯一泉源；不用說，他在謀求如何絕灭宗教迷信方面，也就不可能提出切实有效的办法。在霍尔巴赫看来，宗教的产生既然出于人民的无知和受騙，那么，根絕宗教的唯一可行的途径，就只有进行无神論宣传，教育人民，在喚醒人的理性上下功夫。显

然，这种想法是肤浅的、唯心的。他沒有看到，要彻底消灭宗教，必須首先要消灭产生宗教的社会根源。只有消灭生产資料私有制、消灭一切剝削制度、結合耐心的无神論的宣传教育，最后才能有效地消灭宗教。

霍尔巴赫的无神論尽管有着上述一些主要缺点，但是不容抹煞，它在喚醒人們的宗教迷梦和鼓舞人民反抗暴政方面，确实起了一定的作用。列宁在談到十八世紀法国唯物主义哲学家时曾說，他們“所写的那些鋒利的、生动的、有才华的政論，机智地公开地打击了当时盛行的僧侶主义”①。我們相信，列宁的評語对霍尔巴赫来說，也是十分确切的。

六

霍尔巴赫生活在十八世紀法国封建社会中，深切地体会到宗教迷信侵入政治、社会、立法、教育、道德等領域所产生的种种不幸后果。君主不关心国家大事，沉溺于荒淫无耻的享乐之中；屬下們爭权夺利，忽視自己应尽的职守；人民呻吟于暴政的淫威之下，乞援于虛无縹緲的神灵。“社会上充滿了一大群狠狈不堪的奴隶”，“政治成了武裝社会成員們的情欲、进行彼此的毁灭、以及对本該給他們創造幸福的团結进行破坏的艺术”②。社会上所以产生这样一片混乱的局面，在霍尔巴赫看来，是由于人的理性受到宗教迷信的蒙蔽，当权者不知道結社和政府的目的，人民不认識自己的本

① 《論战斗唯物主义的意义》，《列宁全集》，第33卷，人民出版社1958年版，第201頁。

② 《自然的体系》，上卷，第9章，第125頁。

性、傾向、需要和权利所造成的。因此他大声疾呼，要人們抛弃成见和錯誤、在人的本性上来建立社会、政治和道德学。

霍尔巴赫在《自然的体系》中，陈述了自己关于社会、政治、道德等方面一系列的观点。但是必須指出，霍尔巴赫由于受到他的阶級本质以及他的形而上学思想方式的限制，在社会、历史、道德等問題方面，是不可能貫彻唯物主义的。尽管他提出一些对当时来說显然具有进步意义的主张，但他在这方面基本上是唯心主义者。

现在，让我們来看看他的意见。

在社会方面，霍尔巴赫的中心思想是社会契約論。他从导源于他自己的自然观的人性論出发，断言人的本性是趋乐避苦；保存自己并使自己的生存幸福是人生活的目的。为此，人就必須同别人一起营社会生活。他說，人們当汇聚在一起而营社会生活时，或公开或默契地，就制定了一个公約，按照这公約，他們彼此规定互相服务，而不互相侵害。不过，由于人的本性是无时无刻不在追求自己的福利的，那么有时就难免为了滿足自己的情欲而不顾及他的同类。因此，必須有一种力量把他領回到自己的义务上去，强迫他就范，使他尊重那个契約。这个力量，就是法律。法律是社会意志的总和。它的目的在于固定社会成員們的行为，或指导他們的活动，以便共同协力来实现团結的目的。而法律必須保障公民的自由、所有权和安全。在法律面前，所有社会成員一律平等。

在政治方面，霍尔巴赫主张实行符合于資产阶級利益的开明政治。他认为，不管是君主、領袖，还是立法者，他們都应該是社会意志的传达者和执行者。政府是从社会借得权力，并且只是为社会的福利才被建立起来的。因此，“当社会利益需要时，它就可以

凭着部分要附属于全体这个自然的不变法則收回这个权力，……因为在这些領袖們之上，它經常保留着一种絕对的权威”①。政治要“符合社会的本质和目的”②；政治是“规制人們的情欲并指导它們傾向于社会福利的艺术”③。

霍尔巴赫的这些有关社会、政治的观点，在具有进步思想的人們看来，是理所当然的，并沒有什么不合“理性”的地方。但是，对于生活在“君权神授”、“朕即国家”的法国封建統治者們，这些話就显然有些刺耳了。但是，更刺耳的还有：

“君主們乃是社会的管理者，是它的代言人，是社会权力或大或小的一部分之受托者，而并不是它的絕对的主人，也不是国家的所有者。……地球上沒有任何社会能够而且願意把侵害自己的权力不可收回地付托給它的領袖們……”④；

“君主应該服从法律，而不是法律应該服从君主”⑤；

“一切协定都是制約的和相互的，就是說，都以締約諸方面的相互利益为前提。公民只有由于幸福生活这条紐带才能和社会、祖国、以及它的成員們連結在一起；这个紐带一旦割断，他便恢复自由，无拘无束了”⑥；

“一个不能或不願給我們提供任何福利的社会，就丧失对我們的一切权利……”⑦；

---

① 《自然的体系》，上卷，第9章，第126—127頁。

②③ 同上书，第125頁。

④ 同上书，第127頁。

⑤ 同上书，第129頁。

⑥ 同上书，第14章，第262頁。

⑦ 同上书，第264頁。

“沒有哪一个人从自然接受了指揮另一个人的权利……”①;

“人民的不幸产生革命”②……

是的,“人民的不幸产生革命”。对封建統治者們,这已不是一种警告、一种威吓,而是一个預言:《自然的体系》出版后二十年不到,果然爆发了一七八九年的法国資产阶級革命。

应該承认,霍尔巴赫的社会政治思想是进步的,是具有革命实践意义的。他明白提出在法律面前人人平等;法律应該保护人民的生命、財产和自由;人民有权享受自己劳动的成果,任何人不得侵犯;政治必須致力于人民的福利。所有霍尔巴赫的这些光輝思想,在法国当时的社会政治形势下,正反映了以資产阶級为首的法国广大人民群众的内心的呼声,是对当时法国的統治阶层——貴族和僧侶們的一种强硬的抗議。同时也不应否认,霍尔巴赫的这些富有暗示性的思想,作为一种意識形态,也的确对未来法国大革命的实现,起了不可抹煞的推动作用。

不过,霍尔巴赫毕竟是一个資产阶級的学者,而不是一个实践的革命家。他不相信人民群众的力量,他不希望爆发革命。他认为革命是騷乱、是暴动、是可怕的。在他心目中,认为“一个社会,只要它的大多数成員都有吃、有穿、有住,一句話,只要他們不必过度地劳动就能給自己提供自然使他們所必需的东西,那么这社会便是享到它所能享受的幸福。只要他們得到这样的保証:沒有什么势力会夺取他們的工艺的成果,并且是为自己而劳动的,那么他

① 《自然的体系》,上卷,第16章,第291頁。

② 同上书,第300頁。

們的想像也就会滿足了。”[1]那么，为什么还要产生可怕的流血的革命呢？因此，他寄希望于一个开明的君主或一个好的政府，认为执政者和立法者只要摆脫理性上所受到的宗教偏见的蒙蔽，思想清明，就会政治修明、法律公正，使社会面貌为之一新，給人民造成幸福美好的生活环境。

在这里，我們看到，霍尔巴赫突出地暴露了他的唯心主义观点，他的思想中是存在着矛盾的。

一方面，霍尔巴赫表示人的思想可以支配环境。比如，他說执政者和立法者的思想清明可以导致一个良好的社会；同样，由于人民的愚昧无知和抱有錯誤见解，也直接或間接促成政府的腐敗和堕落。他說，“国民們絲毫不认識权威的眞正基础；他們不敢向负有供給他們以幸福之責的国王們要求幸福；他們相信那些假充神灵的君主，生来就接受了向其余的凡人們发号施令的权利，能随意处置人民的幸福，而对他們所造成的不幸者毫不負責。由于这些意见的必然結果，政治遂在一种不幸的人为的权术中……腐化下去”[2]。

另一方面，霍尔巴赫又表示社会环境可以支配人的思想。比如，他說：“教育、法律、輿論、范例、习慣、恐惧，都是一些原因，它們必然要改变人們、影响他們的意志……这些原因，在本性上就是要在一切人身上造成印象。这些人的机体和本质使他們能够感染人家願意启发給他們的种种习慣，思維和活动方式。”[3]所謂教育、

---

① 《自然的体系》，上卷，第 16 章，第 300—301 頁。

② 同上书，第 294 頁。

③ 同上书，第 12 章，第 197 頁。

法律、范例、习慣是什么呢？在霍尔巴赫看来就是社会环境。

这样，霍尔巴赫就陷入邏輯上循环論証的泥坑中去了。他一方面說人的思想支配社会环境，一方面又說社会环境支配人的思想，似乎人的思想和社会环境两者都是推动社会向前发展的因素，而这是不正确的。他沒有认識到，推动社会向前发展眞正起决定性作用的，既不是人的思想，也不是社会环境，而是社会的生产力。生产力决定生产关系，而生产关系必須适合生产力的发展情况。所以，当生产力向前发展以致生产关系不再与它相适应的时候，就必然要通过革命、通过阶級斗爭，来建立一种新的生产关系，从而推动社会向前发展。霍尔巴赫过于强調了个人在历史上的作用，不认識人民群众是历史的眞正創造者。而且霍尔巴赫也不了解法律的阶級性质。他所謂的社会环境即政治制度、法律等这类东西，实质上不过是立法者們的意志，代表統治阶級的利益。統治阶級出于它的剝削本质，是不会自动放弃自己的利益的。因此，說执政者和立法者的思想清明可以改变社会环境，純粹是一种主观的願望，是一种不切实际的幻想。在这一点上，霍尔巴赫的唯心主义观点是很明显的。①

在《自然的体系》中，霍尔巴赫还用了大量篇幅談論道德問題；揭露了宗教道德的虛伪性，并且闡述了自己的意見。

人怎样才能获得幸福？这在霍尔巴赫看来是个必須予以认眞思考的重大問題，同时也正是他在这部著作中所努力探討的中心

① 关于霍尔巴赫的“人的思想支配环境和环境支配人的思想”的矛盾，可参看普列汉諾夫的《霍尔巴赫》一文，收在《唯物論史論丛》中。人民出版社1953年版，第49—53頁。

問題。因为根据他的人性論的观点，人生在世，除去自我保存以外，追求幸福乃是人生活的唯一目的。但是事实指出，絕大多数人不仅沒有获得幸福，反而往往“以眼泪灌溉大地”、“战战兢兢地”过活。人落得这样不幸，到底是为了什么呢？在他看来不是别的，而是由于“错誤”。具体地說，是由于宗教和政治上的錯誤。

霍尔巴赫从十八世紀法国的现实出发，指出，由于宗教侵入政治和道德領域，大大混淆了人們关于是非善恶的观念，使人的幸福遭到完全的破坏。封建暴政在道德方面对人的要求是有限的，只要你接受服从容忍的观念，以便統治阶級能放手压迫人民、剝削人民，也就够了，而宗教不然。宗教要作人心灵的主宰，向人心中灌輸一些为健全理性所无法理喻的荒謬观念。宗教让人恨自己、賤視自己；宗教使人相信来世遙远的幸福而置尘世的利益于不顾；宗教打击人的正当的自然的情欲，而使人成为以“自己的枷鎖为光荣”的奴隶……总之，宗教是“幸福的敌人”，“它們想破坏我們的幸福直到我們心的深处”。[1] 在霍尔巴赫看来，宗教所以使人在道德方面无法进步，正因为它沒有把道德建立在一个确实可靠的基础上。

那么，道德应該建立在什么基础之上才是确实可靠的呢？霍尔巴赫认为，应該建立在“人性”的基础上。理由很簡单：人旣是有肉体、有感觉、有思想和情感的生物，而他的本性是保全自己和追求自己的幸福，那么，他所追求的絕不是什么来世的遙远的、不可靠的幸福，而是尘世的眞实的福利。他为达到这个目的，必須营社会生活。經驗和理性給他証明，只有在照顾到别人的幸福、把眞实

① 《自然的体系》，上卷，第15章，第279頁。

的好处給与人們的情况下，自己才会得到別人的援助和爱戴、自己才能得到眞实的福利。可见人的德行和功劳是出于人的本性的需要，換句話說，在人的本性中已含有实践道德的种种必然性。

可是，这样說，决不意味着在人的本性之中隐含有某种善的性质。霍尔巴赫明确地宣称："自然所造的人是旣不善也不恶"①。人之成为善人恶人，全靠后天的教育和社会制度来决定。但是，自然賦給人以理性。而理性使我們通过經驗认識到：一个侵犯别人的福利的恶人，尽管沒有受到社会的制裁，逃过罪有应得的懲罰，但他并沒有享受到宁靜和平安；一个为别人謀求福利的善者，即使沒受到社会的奖賞和称贊，但是他却能感到心安理得、怡然自乐。这就說明，要成为幸福的人，就必須有德行。所以霍尔巴赫断言，只有德行才能使人得到眞正持久的幸福。德行是幸福的必要条件。可惜由于政治和宗教的錯誤，制定了不合理的法律和规章，造成了錯誤的社会风气和輿論；有罪者不仅不受到懲处反而得到荣誉，而德行却被人当作愚蠢或无謂的牺牲。結果就使人的理性受到蒙蔽，再也不請教經驗，认識不到"部分人的福利只能从全体的福利中得来"，②而竟盲目地认为侵害他人对自己有利，或者把眼前一时的快乐当作了眞正的幸福。可见社会的混乱和人民的不幸，都是由于人們不认識德行是幸福的泉源。追根究底，人的不幸是由于政治和宗教的錯誤。

在霍尔巴赫的伦理思想中，我們还看到另一个主要方面，就是他特別着重情欲的价值和作用。他认为情欲是从人的本性中必然

① 《自然的体系》，上卷，第 9 章，第 131 頁。

② 同上书，第 15 章，第 277 頁。

产生的；它經常都以幸福为对象，是自然的、合法的。所以就它本身来說并沒有善恶之分。理性告訴我們，如果人的情欲通过教育的正确引导，使它趋向于一些眞正对自己和别人都有益的事物上去；如果立法者能节制人的危险的情欲而把有益于公共福利的情欲激发起来，那么，情欲往往会成为一种巨大的、眞实的动力，有助于社会的眞实而长久的福利，有助于人类精神的发展和进步。但是，在霍尔巴赫看来，建立在宗教基础上的道德，却完全违反了人的本性的需要、完全背离理性；认为人的情欲是"一些有害、可恨而又可厌的东西"，应該"悶死它們、消灭它們"。这种认为只要扑灭人的情欲就能使人幸福的說教，大大麻痹了人們的理性，从而造成大量的不幸者。因此，霍尔巴赫认为，宗教的錯誤是人的不幸的主要原因。

霍尔巴赫的伦理思想，实质上是以爱尔維修的伦理学为依据的。[1] 他巧妙地使它同自己的反宗教的思想溶合在一起，从而构成他的无神論体系中有机的一部分。霍尔巴赫澄清了道德領域中浓重的宗教气氛，把道德学建立在明朗的人性的基础上，这是他积极的、进步的一面。同时我們也看到，他认为人之所以要成为有德者是因为这样对己有利；一切事物和行为都从自我出发来权衡利害，这些观点都充分說明他的伦理思想中有着强烈的功利主义和个人主义色彩。这反映了当时資产阶級对封建制度的一种反抗精神，一种对于更合理、更自由的新社会的向往和憧憬。但是应該指出，霍尔巴赫仅从生物学角度来解释人性，以趋乐避苦为人性的基

---

① 参看馬克思、恩格斯：《神圣家族或对批判的批判所做的批判》。《馬克思恩格斯全集》，第2卷，人民出版社1957年版，第166頁。

本內容，避而不談社会历史的发展对人的本性的影响，这就难怪他把人性看成是一种永恒不变的、普遍的东西。显然，这是不正确的。他沒有认識到，人不单是一个具有生物意义的人，而且还是一个生活在不断发展变化着的社会中的人。人的劳动实践、社会关系、具体的生活条件等等，必然会对人产生巨大的影响，使人的本性得到质的改变。在阶級社会中，剝削者损人利己、唯利是图，竞爭、利己就成为他的最强烈的欲望，成为他的一种固有本性；被剝削者为了求得生存，他們显然也会有不同的欲望和需要，因而从本性中流露出来的表现，就会与剝削者炯然有别。可见，社会存在对人性起着决定性作用；人性不仅是随着社会历史的条件的不同而有所改变，而且在它本身上分明打着阶級的烙印，所謂普遍永恒的人性是根本沒有的。霍尔巴赫由于对人性有着不正确的理解，錯誤地把道德建立在所謂不变的人性的基础上，势必也要得出道德原則是普遍的这样的結論，而这，显然并不符合历史发展的实际情况。尽管霍尔巴赫的人性論是錯誤的，但是他以这种注重本然人性的理論去打击虛构的宗教道德观，不容否认，在当时也是起了一定的进步作用。

結 語

上面，我們对霍尔巴赫的«自然的体系»一书所包含的主要思想，作了一个簡单的評述。通过这个介紹，我們看到，作为法国十八世紀进步的思想家，霍尔巴赫在自然观和认識論方面，継承并发展了笛卡儿的物理学和洛克的經驗主义的感觉論，唯物地闡述了有关物质、运动、认識等一系列哲学上的重大問題。在社会、政治、

伦理方面，霍尔巴赫根据洛克和爱尔維修的学說，进一步闡明了他的社会契約論和以人性为基础的伦理观点。这两方面的思想汇合起来，成为一股强大的力量，充实了霍尔巴赫的无神論的內容，使他能够利用这一有力的武器，向当时的封建制度和教会展开猛烈的进攻，沉重地打击了当时盛行的僧侶主义。《自然的体系》一书所起的历史作用是应該肯定的，是不容抹杀的。

但是，从霍尔巴赫的哲学思想体系来看，尽管他是在与当时的唯心主义的神学思想斗爭中发揚了唯物主义的，可是他的哲学思想中还是存在着一些严重的缺点。这些缺点，对于当时其他的哲学家也是不可避免的。概括地說，这些缺点来源于以下两个方面：首先，正如恩格斯所指出：“在从笛卡儿到黑格尔和霍布士到費尔巴哈这一长时期內，推动哲学家們前进的，决不像他們所想像的那样，只是純粹思維的力量。恰恰相反。实际上，推动他們前进的，主要是自然科学和工业的日益迅速的和日益猛烈的强大发展”①。生活在十八世紀的法国哲学家，无可避免地要受到当时自然科学发展的影响。当时在自然科学方面，用純粹机械的原因去解释自然现象和用形而上学的分类方法去考察事物，是科学研究的两个主要傾向。这种傾向影响到哲学，就是使十八世紀法国哲学家形成了“专把力学的尺度用于化学的和有机的自然界的过程”，和“不能把世界……理解为一种处在不断的历史发展中的物质”② 的机械的、形而上学的思維方式。其結果，就是他們的唯物主义哲学都

① 恩格斯：《費尔巴哈与德国古典哲学的終結》，人民出版社 1960 年版，第 16 頁。

② 同上书，第 18 頁。

带有浓重的机械的、形而上学的性质。霍尔巴赫的自然观和认識論就是很好的例子。

其次，十八世紀法国哲学家，包括霍尔巴赫在內，因为毕竟是資产阶級的思想家，他們心中所渴望的，是在人間实现一个眞正符合人性的、永恒的、不变的理性的王国，使資本主义所有制和資产阶級道德永远固定下来。这种企图使他們在思想上受到很大限制，使他們不可能从发展观点、从阶級、从經济关系去思考人类的社会生活問題。其結果，就是他們在社会、政治、伦理等方面，仍然站在唯心主义立場上。霍尔巴赫在这方面也給我們提供了一个很好的例子。

十八世紀法国唯物主义哲学对后世产生了很大影响。傅立叶是直接从法国唯物主义者的学說出发，創立了他的空想社会主义的；十九世紀的边沁根据法国唯物論者特别是爱尔維修的道德学建立了自己的体系；而作为法国唯物主义哲学的一种反动，在德国則产生了以黑格尔为代表的各派德国古典唯心哲学。但是可以肯定的是，无論哪一派哲学，都沒有眞正地、科学地解决哲学上的各种問題。

历史証明：只有到馬克思手里，十八世紀法国唯物論的种种缺点才得到彻底的克服。只有馬克思主义，才眞正在科学的基础上，使唯物主义得到一个全新的、完美无缺的发展，使哲学成为一門眞正的科学。

“馬克思幷沒有停止在十八世紀的唯物主义上，而是把哲学向前推进了。他用德国古典哲学中的成果，特别是用使費尔巴哈唯物主义哲学能以产生的黑格尔体系的成果丰富了哲学。这些成果

中最重要的就是辯証法，即最完整深刻而无片面性弊病的关于发展的学説，这种学説认为反映永恒发展的物质的人类认識是相对的。自然科学方面的最新发现，如鐳、电子、原素变化律等，不管資产阶級哲学家們那些'重新'回到陈旧腐烂的唯心主义去的学説怎样説，却灿烂地証实了馬克思的辯証唯物主义。

"馬克思加深和发展了哲学唯物主义，使它成为完备的唯物主义哲学，把唯物主义对自然界的认識推广到对人类社会的认識。馬克思的历史唯物主义是科学思想中的最大成果。人們过去对于历史和政治所持的极其混乱和武断的见解，为一种极其完整严密的科学理論所代替……

"馬克思的哲学是完备的哲学唯物主义，它把伟大的认識工具給了人类，特别是給了工人阶級。"①

1964年2月

---

① 《馬克思主义的三个来源和三个組成部分》。《列宁全集》，第19卷，人民出版社1959年版，第2—5頁。

目　次

出版者的声明

这部著作的手稿，是在一位具有搜集这类作品癖好的学者的藏书中发现的。关于这部书，在这个抄本的卷首附有一条小註，告訴我們这样一些情况：

“这部著作，据和著者生前有着非常密切关系的人們以及著者的生死之交的好友馬达先生(M.de Matha)讲，是出于已故法兰西学院常任秘书密拉波先生(M.Mirabaud)的手笔。我們应該感謝这些先生們把有关著者及其著作的如下的一些細节告訴了我們。

“在使密拉波先生博得盛誉的那些公认和已知的著作之外，据說在他年輕时，当他离开教士雄辯会的时候(他在那里生活了几年)，还写了不少其他著作。这些大胆的著作，至少在著者生时是不想公之于世的：著者本人在被任命作奥尔良家公主們的教师以后，就决定把那些可能危害他安宁的大部分手稿消灭掉。可是，由于保藏他的著作的一些朋友沒有忠于他的囑托，这就使得他的謹愼变为无用的了，至少他的著作的大部分被保留下来，甚至其中有些作品，竟在我們的哲学家还在世的时候，并沒有让他知道，就貿然給出版了：其中就有《世界、其起源和其古代》(Le monde, son origine et son antiquité)一书，分三部分，于1751年出版。我們还在一册秘密印行的、校勘得很糟糕的小文集中，发现有几篇文章也是出于同一手笔，这册文集是以《新的思想自由》(Nouvelles Libertés de penser)为名在1743年出版的。不管怎样，密拉波先

生后来是較为自由了，他又重新从事哲学研究，甚至把全付精力都投到这件工作中；据說，就是在这期間，他写了«自然的体系»(Système de la Nature)，这部直到他逝世前还不断精心修改、并在他知心友人面前称为他的‘遺囑’的著作。看来，密拉波先生在这部书里像是願意使自己远远超出直到现在为止人类精神所敢于产生的最大胆最特异的思想之上。从充滿这部书中的各方面探討和知識来看，我們完全可以相信，他曾經采用了他朋友們的一些思想，甚至有許多註解还是在书成之后加上去的。

"下面一些沒有出版的著作，人們认为也出于同一著者：1.«耶穌基督的一生»(La vie de Jesus Christ)；2. «对于福音书的公正的沉思» (Réflexions impartiales sur l'Evangile)；3. «自然的道德» (La Morale de la Nature)；4. «古代与近代僧侶簡史» (Histoire abrégée du Sacerdoce ancien et moderne)；5. «古代人对犹太人的意见»(*) (Opinions des Anciens sur les Juifs)；最后这本书已經印出来，收在由阿姆斯特丹的出版商伯尔納在 1740 年以«杂論»(Dissertations mêlées)为书名出版的两小卷十二开本的文集中，但已面目全非了。

"不管密拉波先生当时意见是怎样，所有认識他的人都提供了最光輝的証据，証实他的誠实、他的坦率、他的正直，一句話，他的社会道德和他的品行的純洁。他在 1760 年 6 月 24 日死于巴黎，享年 85 岁。"

(*)«对于福音书的公正的沉思»和«古代人对犹太人的意见»曾在 1769 年印行。

著者自序

人只因为对自然缺乏认識才成为不幸者。各种成见毒害着他的精神竟到了这样的地步，人們簡直可以相信精神将永远注定地陷于謬誤：从童年起，人的精神便被一条蒙蔽着它的束带——意见——紧紧縛住，不通过极大极大的困难就无法把这条束带从它上面解开。一种危险的酵母混杂在人的一切认識里，必然使这些认識变为浮蕩、曖昧和錯誤。人的不幸之处在于，他想要冲出他的狹小的天地；他尝試着冲向有形世界的外面去；而无数次残酷无情的跌落却沒有使他认識到自己努力的狂妄。他想在成为物理学家之前先成为形而上学家：他輕視现实，而去冥想一些虛幻的事物；他忽視經驗，而用一些体系和臆想塞滿自己的头脑；他不敢开拓他的理性，而这理性是人們早就提醒他去加以反对的；他还沒有想一想在他生活着的这个现世上如何使自己幸福，却认为已經认識了在来世想像国土中的自己的命运。一句話，人藐視对自然的研究，而去追踪一些幻影，这些幻影就像旅行者在夜間遇到的那些欺人的燐火一样，使他恐怖、使他暈眩，使他离开了簡单的眞理之路，而不通过这条道路他便不能达到幸福。

所以，設法来摧毁那些只能使我們迷路的幻影是很要紧的。现在是时候了，让我們从自然里汲取解救办法来挽救激情給我們带来的禍害罢：这样长时期以来，人类一直作了各种成见的犧牲者，现在，由經驗导引着的理性，应該終于向这些成见的根源进攻

了。现在是时候了，让那不公允地被貶抑的理性，脫去使它成为謊言和狂乱的同謀者的那种畏怯的神态罢。眞理只有一个；它对于人是必要的，它永不会有損于人；它的不可战胜的力量迟早会被人感觉到。所以，应該把它揭示給所有的人；应該把它的可爱之处向他們展示出来，为的是使他們厌恶他們对謬誤所奉行的可耻的崇拜，这种謬誤时常伪装为眞理而騙得他們的崇敬的。眞理的光芒只能伤害人类的敌人，人类的敌人之所以能保持住自己的力量，全仗着它在人类精神上散布的昏暗的黑夜。

眞理絕不向那些邪恶的人們讲話；能够傾听眞理的呼声的，只有那些正直的、习于思維的心灵。这些心灵，敏感得能够为宗教与政治的暴虐在人間所造成的无数大灾大难而叹息；敏慧得能够洞察由謬誤加在迷途的人类之上而使之长期受难的那一大串禍害。使暴君和僧侶能在各国到处制造的沉重的桎梏的，正是謬誤。自然本来規定人民要为自己的幸福而自由地劳动，可是他們差不多在任何地方都淪为奴隶，也是謬誤使然。那些到处使人在恐惧之中消沉，或使人用虛幻的事物毒害自己的宗教恐怖，也是謬誤所造成。累世的仇恨、野蛮的迫害、继續不断的屠杀、借口为了上天的利益，那么多次把尘世当作舞台来演出的慘不忍睹的悲剧，也都源出于謬誤。最后，人对于最分明的义务、最判然的权利、最明显的眞理之无知和疑惑，也都应归咎于被宗教神圣化了的謬誤。人几乎在任何地方，都不过是一个被屈辱的俘虏，被剝夺了灵魂、理性、德行的庄严，残酷不仁的獄卒永不許他见到天日。

那么，让我們努力来驅散那阻碍人在生命之路上稳步前进的云雾，让我們启发他对于理性的勇气和尊重罢；願他学会认識他的

本质和他的合法权利；願他求教于經驗而不求教于被权威所迷乱了的想像；願他放弃童年时代的成见；願他把自己的道德建立在他的本性、他的需要、以及社会提供給他的眞实的利益之上；願他敢于爱自己；願他为自己的幸福同时也为别人的幸福而劳动；一句話，为了要在尘世生活得幸福，但願他理智而有德行，不再分心于那些危险的或无用的幻梦罢。假如他一定需要一些幻想，那么，就希望他至少也容許别人去描繪他們不同于他自己所描繪的幻影；最后，希望他确信，作为这个世界上的居民，最要紧的是要公正、仁爱、和平，并且确信，世間最无关紧要的事物，就是他們对于理性所不能理解的事物的想法。

所以，这部书的目的就是引人重新回到**自然**，把宝貴的理性归还給他，让他珍爱美德，把遮蓋着确实能引人走向他所祈望的眞福之唯一路途上的重重暗影驅散：这些，就是著者眞誠努力的目标。他誠心誠意貢献給讀者的，只是一种严肃而长久的沉思給他指示出来的这些观念，既有益于人們的修身养性，也有利于人类精神的进步；因此，他要請讀者来討論他的这些原則；他絲毫不曾企望为了他而把道德的神圣的紐結毀弃，相反地要把这些紐結扣得更紧，并且把德行放在曾被欺騙、激情、以及恐惧建立起来至今一直在供奉着一些危险的鬼物的那些祭台上面。

在行将进入岁月老早为他掘好的坟墓以前，著者，以最庄严的方式，保証在他的著作中所主张的只是他的同类的福利。他唯一的奢望，就是得到站在眞理一边的少数人以及眞誠地追求眞理的正直的心灵的贊許。他并不为那些对于理性的呼声无动于衷、只凭个人卑下的利益或不幸的成见去作判断的人們而著书：他的已

冷的残骸，既不怕他們的叫嚣，也不怕他們的仇根，虽說这些叫嚣和仇恨，对于尙在人世而敢于道破眞理的人們是多么可怕。

上　卷

論自然与其規律，論人，論灵魂与其能力，論灵魂不死的教义，論幸福

第一章 論自然

当人們抛弃經驗而去追求由想像产生的一些体系时，便会永远陷于錯誤。人是自然的产物，存在于自然之中，服从自然的法則，不能超越自然，就是在思維中也不能走出自然；人的精神想冲到有形的世界范围之外乃是徒然的空想，它是永远被迫要回到这个世界里来的。由自然形成并且被自然限定的东西，一点也不生存于大的整体之外，它是这个大的整体的一部分，并且受整体的影响；人們所設想的那些超乎自然或与自然有分别的东西，往往是些虛幻的事物，我們永远不可能对这些虛幻的事物形成眞实的观念，也不可能对于它們所占有的地方和它們行动的方式形成眞实的观念。在包容一切的这个圈子之外，什么也不存在，什么也不能有。

因此，我希望人还是不必再在他居住的这个世界之外去寻求能給他以自然所拒絕給与的幸福的那些东西罢：希望他研究这个自然，弄明白它的种种法則，观察它的能力以及它活动的不变方式；希望他能因着他的发现而增进自己的幸福，希望他无言地順从这些任何事物都无法逃脫的法則；希望他对于在他还是蒙着一层无法透过的幕幃的那些原因，自认无知；希望他毫无怨言地忍受一种遍在的力量的决定，这是一种不会后退的，或是說，永远不能逾越它的本质給它定就的那些规律的力量。

人們常常分别开肉体的人与精神的人，人們把这个分别誤用

得太厉害了。人是一个純粹肉体的东西；精神的人，只不过是从某一个观点——即从一些为本身机体所决定的行为方式去看的同一个肉体的东西罢了。可是，这个机体难道不是自然的产物嗎？这个机体所感受的各种运动或行为方式，难道不是物理性的嗎？他的可见的活动，以及由于意志和思維而来的內心的不可见的激动，同样都是自然的結果，是他固有的机构所产生的一系列必然的动作，是他从周围的事物接受的一些冲动。人类的精神，为了变更或改进自己的生存方式，或为使自己更幸福而不断发明的一切，都不外是人的固有本质以及影响于人的那些事物的固有本质所产生的后果。我們的一切教育、思考和知識，都不过以怎样能获得我們本性所不断努力追求的幸福为对象。我們的所作所思，以及我們现在怎样和将来如何，都只不过是普遍的自然給我們不断造成的：我們的一切观念、意欲、活动，都是这个自然所赋与我們的本质和特性的必然产物，也是自然强迫我們通过并且加以改善的那些环境的必然結果。一句話，**艺术**，也只是借助于自然本身所創造的种种工具而行动的那个自然而已。

自然把赤裸裸的、无援无助的人遣送到这个他将在上面安居的世界上来；不久，他开始穿上了用兽皮作的衣服：漸漸地，我們看见他生活得富足而且幸福了。对于一个高高在我們的地球之上、从天空的高处俯視人类的一切进步和变化的存在来看，人好像并沒有什么不服从自然法則的地方，无論当他們赤裸裸地徘徊在森林里艰难地寻找着食物的时候，或是当他們已生活在文明的社会中、就是說，当他們拥有最丰富的經驗、終于沉浸在奢华之中，他們仍然日新月异地发明千百种新的用品、創造千百种方法来滿足自

己需要的时候，都是一样。我們为改变自己的存在所走过的一切步伐，只能看作是原因和結果的一个长长的連鎖，它只不过是自然給与我們的那些最初冲动的发展。同一个动物，因为它的机体的性质，会連續不断地由簡单的需要走向較复杂的需要，而这些需要，同样也是它的本性的結果。譬如，我們所贊美的美丽的蝴蝶就是这样，最初，它是一个沒有生命的卵，热力从这卵中孵出一条虫来，虫变成蛹，接着它就变成一只我們看到的有着最鮮明的色彩的带翅的昆虫：达到这种形态之后，它便传种繁殖；最后，在完成自然所交給它的任务，或走完自然为它的族类划就的变化的圈子之后，它也就被剝去装飾，而必須消逝。

在一切植物中，我們也看到类似的变化和进步。由于自然把一系列的配合、組織、原始力給与芦薈，这种植物便漸漸地生长而且变形，直到很多年以后才开花，而这些花便是它死亡的預告。

这种情形在人也是一样。人在他的一切进步中以及他所經受到的一切变化中，只是永远遵照他的机体以及自然构成这机体的物质的固有规律而活动。肉体的人就是由于受到感官使我們认識的那些原因的刺激而活动的人；精神的人則是由于受到成见阻碍我們去认識的那些物理原因的刺激而活动的人。野蛮人就是毫无經驗、不能为自己的幸福而劳动的孩子。文明的人，就是經驗和社会生活使他能为自己的幸福从自然中汲取利益的人。很明哲的人就是处在他的成熟期或在他的完善状态中的人①。幸福的人就是

① 西塞罗說，est autem virtus nihil aliud quam in se perfecta et adsummum perducta natura. V. de Legibus I. cap.（道德不是別的，就是成全自己，把本性提高一步。参看《論法律》第1章。）

会享受自然的恩惠的人；不幸的人就是沒有能力利用自然的恩惠的人。

所以，人在他的一切探究中，应当乞援于物理学和經驗：在人的宗教、道德、立法、政治、科学、艺术、快乐和痛苦之中，人应該求教的也正是物理学和經驗。自然按照一些簡单、統一、不变的法則而活动，这些法則，經驗可以使我們认識它們；我們凭着感官和普遍的自然联系起来；我們凭着感官能够經驗这个自然，并且发现它的秘密：只要我們一离开經驗，我們馬上就会掉在空虛之中，在那里，我們的想像使我們迷失。

人的一切錯誤都是关于物理学方面的錯誤；只有在人們忽略向自然請示、求教于自然的法則、乞援于經驗时，人們才会犯錯誤。所以，因为缺少經驗，人們对于物质、它的特性、它的配合、力量、行动的方式、或由它的本质所产生的能力等等，才形成了不完美的观念；从此，整个宇宙对于他們不过成了一个幻象的舞台。他們昧于自然，不认識它的法則，絲毫看不出自然对它所包含的一切所指出必然道路。我說什么呢！他們連自己也不认識；所有他們那些排除經驗的体系、臆測、推理，不过是一条长长的錯誤和荒誕的交織物而已。

一切錯誤都是有害的；正因为錯誤，人类才陷于不幸。由于对自然缺少认識，他創造了种种的神，这些神成为他的希望和畏惧的唯一对象。人們絲毫沒有感到，这个沒有善意或恶意的自然，当它产生和毁灭事物的时候，当它使那些因自然而有感性的生物感受痛苦的时候，当它分給它們以一些幸福和不幸的时候，当它不断地变动它們的时候，只是遵循自然的和不变的法則而已：他們絲毫沒

有看到，人应該在自然本身之內以及自然的力量之內去寻找他的需要、寻找他袪除痛苦的良药、寻找使自己幸福的方法；他們曾从某些想像的东西上期待着这些事物，这些想像的东西則被他們設想是快乐和不幸的創造者。由此可见，人类曾这样长久地在它們下面战战兢兢的那些不可知的势力，以及作为人类的一切不幸的泉源的这些迷信的宗教祭仪，都是从对自然的无知中产生的。

由于不认識自己的本性、傾向、需要和权利，人在社会中才失去自由而淪为奴隶；他否认了自己內心的欲求，或是信以为必須窒息它們，而为他的首領們一时的任性而牺牲自己的幸福；他不知道結社和政府的目的；他无保留地屈服于一些和他一样的人，他的成见使他把这些人視为高人一等、是地上的神明：这些人便利用他的錯誤而去奴役他，敗坏他，使他成为邪恶可怜。看来，人类所以陷于奴役和恶劣統治，就因为不认識自己的本性。

正由于人不认識自己、不认識和自己同类之間的应有的关系，因此他才不认識他对别人应尽的义务；他絲毫沒有感到，要得到自己的幸福，沒有别人是不行的。他的眼光，除了对自己应該作些什么事情，除了为使自己的幸福稳固可靠而应避免的放任过分，以及为了自己的幸福应該抵制或投身在里面的热情之外，再也看不见什么其他的东西；一句話，他絲毫不认識他的眞实利益。这样，便产生了他的生活沒有規律、放任无度、可耻的情欲、以及一切其他有損于他的生命和持久幸福的坏毛病。所以，阻碍人对道德問題获得明确观念的是对于人性的无知；而且，即使人对道德有认識，但統轄他的那些腐敗了的政府总是阻碍他去付諸实践。

人所以长久处在无知状态，或至多也只在改善自己的命运方

面迈了一些非常不稳定的步伐，其原因仍不外是对自然和它的法則沒有进行研究，沒有找出它的泉源和特性。人的懶惰心有它的打算：与其让那要求活动的經驗和要求沉思的理性来引导，不如让范例、旧习，权威来引导。由此就产生了人們对于被他們认为是背离了他們所习惯的清规戒律的一切所表示出的憎恶：由此就产生了他們对于古代、对于他們父輩們的最沒有道理的教育所表示出的愚蠢而小心的尊敬；由此也就产生了，当有人向他們提出最有利的改革或最近情的尝試时，就把他們吓住了的恐惧。这就是为什么我們会看到有一些民族在一种可耻的怠惰风习之中衰弱下去，在世世相传的那些謬见之下呻吟，而且在想到还有医救他們的不幸的良药时，，甚至这个想法也使他們为之战慄。正由于这种因循怠惰和忽視經驗，因此医学、物理学、农业，总之，一切有用的科学才进步得这样緩慢，这样长时期地为权威所束縛；因为从事这些科学的人們，宁願沿着先人为他們踏平的老路前进，而不願自己去开辟新的途径；他們宁爱自己荒誕不經的想像和毫无根据的揣想，而不爱那唯一使人能够获得自然之奥秘的劳苦的經驗。

总之，人們旣然或由于懶惰、或由于恐惧而舍弃自己的感官所作出的証明，那么，在他們的一切活动和事业中，引导他們的便只有想像、激情、习惯、成见、特别是利用他們的无知而对他們进行欺骗的那个权威了。一些建筑在想像之上的学說夺取了經驗、沉思、理性的地位：那些为恐怖所震撼、为神奇所陶醉、为懶惰所麻木、为由于缺乏經驗而造成的輕信所引导的人的心灵，創造了很多可笑的意见，或是不加检查地采納了人們願意提供給他們的一切虛构的幻想。

所以,因为人长期不认識自然和它的軌道,小看經驗、輕視理性、醉心于神奇和超自然的事物,而終于弄得动搖不安,人类实际上是停頓在一个漫长的非常不易摆脫的幼稚时代。他創立了一些幼稚的假設,但从来不敢考察它們的基础和它們的証据;他习慣于把这些假設視为神圣,視为絲毫不容有片刻怀疑的公认的眞理:他的无知使他輕信一切;他的好奇使他把奇迹囫圇吞下去而不加消化;时間加固了他的意见,使他的臆測被当作眞实而从这民族到那民族地传布开去;于是暴君的威力就把这些成为奴役社会所必要的思想在他心中固定下来,总之,人們的科学,无論哪一种都只不过是由謊言、曖昧的思想、矛盾所凑成的一个垃圾堆,其中也間或閃爍着一些眞理的微光。这眞理是由人們永远不能完全摆脫开的自然所提供的,因为需要永远导向自然。

那么,让我們高升到成见的云雾之上去罢。让我們跳出这厚厚地包围着我們的气层,考察一下人們的意见和他們各式各样的体系。让我們怀疑那紊乱的想像;让我們以經驗为向导;向自然請教;让我們在自然里汲取对于它所包容的事物的眞实的观念;让我們求援于人家曾經錯誤地让我們看作是可疑的那些感官;让我們請教人們曾經可耻地加以誣蔑和鄙弃的理性;让我們細心地来观照这个有形的世界,看一看它是否不足以使我們能够对智慧世界的未知領土进行判断:我們也許会觉得人們沒有理由把它們加以区分,也許会觉得把同样属于自然的領域划分为两个国土是毫无道理的。

宇宙,这个一切存在物的总汇,到处提供給我們的只是物质和运动:它的总体显示給我們的,不过是一条原因和結果的无尽而且

沒有中断的鎖鏈：有一些原因让我們认識到了，那是因为它們直接叩击到我們感官；另外一些我們却不认識，那是因为它們常常只以一些和它們最初的原因隔得很远的結果来作用于我們。

变化多端、以无穷的方式配合着的物质，不断接受并且传导着各式各样的运动。这些物质的不同的特性、不同的配合、这样变化多端的活动方式（这些方式是活动的必然結果），給我們构成了事物的本质；就由这些多样化的本质产生出不同的秩序、等級、或这些事物所占处的种种体系，它們的总和就形成我們所称的自然。

所以，自然，从它最广泛的意义来讲，就是由不同的物质、不同的配合、以及我們在宇宙中所看到的不同的运动的集合而产生的一个大的整体。自然，狭义地讲，或是在每一个存在物内部加以观察的自然，乃是由于本质，就是說，由于有别于其他存在物的一些特性、配合、运动或活动方式所产生的整体。因此人也是一个整体，是由某些物质配合而成的，不过这些物质具有特殊的性质，它們的适当排列就叫作机体，而作为人这个整体的本质，則是感觉、思維、行动，一句話，他是按照和他比較来看他是有别于其他存在物的那种方式而活动的：根据这个比較，人可以单独列入与动物不同的一种次序、体系、阶层里面，因为在动物里面看不到有和人相同的特性。各种存在物之不同的体系，或者，如果人們願意这样說的話，它們的特殊本性，是依賴于那个大的整体的一般的体系，是依賴于它們只是作为部分的那个普遍的自然的体系的，凡是存在着的事物必然与普遍的自然的体系联系着。

注意： 在确定了我們应該怎样理解“自然”这个字的意义

以后，我认为应当向讀者作一次一劳永逸的声明，即，在这本书里，当我說自然产生一个結果时，我决沒有把这个自然加以人格化的意思，自然是一个抽象的东西；但是我所說的結果，意思是指在組成我們所见到的这个大的集体的許多存在物中，其中的某一个存在物的特性之必然产物而言。因此，当我說“自然要人为自己的幸福而劳动”，这就是为避免罗嗦和重說，而我的意思是說，为自己的幸福而劳动乃是一个能感觉、能思維、能欲求、能活动的生物的本质。最后，我所謂“自然的”是指符合于事物的本质、或是符合于自然为它所包容的一切存在物所制定的法則的东西而言的，这些存在物，不管它們所占的秩序怎样不同，也不管它們不得不經过的那些环境怎样不同。所以，健康对在某种情况下的人是自然的；疾病对人在另外一些环境下是一种自然的状态；对缺乏某些于維持生命、于动物的生存等等必要的因素的躯体来說，死亡是一种自然的状态。我所說的“本质”，是指使一个事物成为这事物的那东西，是指事物的特性或性质的总和，根据这些性质它才像它现在这样存在和活动。当人們說“石头下墜是出于本质”时，这就好像人們說它的墜落是由于它的重量、它的密度、它各部分的联系、构成它的一些原素等产生的必然結果一样。总之，一个事物的本质，就是它的个体的和特殊的本性。

第二章 論运动与其起源

运动就是一种努力，由于这种努力，一个物体改变或倾向于改变位置，就是說，継續不断地对应于空間的各个不同部分，或是說相对于其他物体地改变着距离。唯一能在我們器官和那些內在或外在于我們的事物之間建立关系的，是运动：只是由于运动，这些事物才給我們以印象，我們才能认識它們的存在，判断它們的性质，把它們彼此加以区分，把它們分别归于不同的种类。

以自然为它們的总体的事物、实体、或千变万化的物体，它們原是某些配合或原因的結果，但是它們自身又变成了原因。一个"原因"就是使另外一个东西运动起来、或是在它里面使之产生某些变化的一个东西。"結果"，就是一个物体借着运动在另外一个物体里面产生的变化。

每一个存在物，因为它的本质或特殊的本性的緣故，是能够产生、接受和传达各式各样的运动的；因此，有些东西特别能够刺激我們的器官，而我們的器官也能够从它們接受一些印象，或是在面临这些东西时容受一些变化；凡不能作用于我們任何器官的，无論是直接的或由于它們自身的，无論是間接的或由于其他物体的媒介作用，对于我們都是决不存在的，因为它們既不能触动我們，因之也不能供給我們什么观念，不能为我們所认識，也不能为我們所判断。认識一件东西，就是已經感觉了那个东西；感觉它，就是已經被它所触动。看见，就是通过視器官而被触动；听见，就是通过

听器官而被触动，其他可以类推。总之，一个物体无論以怎样方式来作用于我們，我們对它的认識，就只是它在我們之內所产生的那些变化。

自然，如我們所說，是一切存在物、一切为我們所认識的运动、以及許多为我們感官感受不到因而不能认識的其他运动的总体。由于自然所包容的一切东西之連續不断的作用与反作用，于是产生了一系列的原因和結果，或受永恒而不变的法則所支配的运动。这些法則对每个存在物都是适应的，对它的特殊本性是必需的，或是不可分离地連接着的，因为它們使存在物永远按照一种确定的方式行动或运动：我們并不认識这些运动中的每一种运动所遵守的不同的原則，因为我們不知道最初构成这些存在物的本质是什么；物体的原素为我們的器官所不能捉摸，我們只能粗率地辨认它們，我們不知道它們內在的配合，也不知道这些內在配合的比例；种种不同的活动方式、运动或結果正是由此而必然产生的。

我們的感官給我們指出，在围繞着我們的存在物中，一般地只有两种运动：一是质量的运动，凭着这种运动，一个整个的物体从一个地方移到另外一个地方去；这类的运动在我們是可以感觉到的。比方，我們看见一块石头落下来，一个球在滚，一支手臂搖摆或是改变位置。另一种是內在的和隐藏的运动，这种运动有賴于物体特有的能力，或是說，有賴于这物体所由构成的物质之不可感觉到的分子的本质、配合、作用与反作用：这类运动并不显示給我們，我們只是从一些物体或混合体在若干时期以后见到的衰敗或变化上来认識这种运动。发酵作用使面粉的分子感受的隐藏运动

就属于这一类。这面粉原来是散乱而分离的，现在則連結起来，形成了我們称之为面包的这样一块整体。再如，我們看到一棵植物或一个动物，凭着一些运动而生长、壮大、衰退、获得一些新的性质，可是我們的眼睛却不能一一看到产生这些結果的原因的逐步进展的运动，这仍是一些看不见的运动。最后，在我們人身之內經过的而为我們称作智能、思維、情感、意欲的这些运动，我們只能凭着一些作用、就是說，凭着伴同它們或跟随着它們的那些可能感到的結果去作判断，这些运动也还是一些內在的运动。因此，当我們看到一个人在逃跑，我們就判断他內心是被一种恐惧的情感在激动着，等等。

无論运动是可见的还是隐藏的，只要它們由一种外来的原因，或是由存在于某一物体之外而让我們感官看出的一种力使这一物体推动起来，这些运动我們都叫作“获得的”运动；比如，风吹动船帆这种运动，我們就称它是获得的运动。至于有一些运动，它們在一个物体里面激动着，我們只看到表现在外面的一些变化，而作为这变化的原因却深藏在物体的內部，这类运动，我們称之为“自发的”运动；因此我們說，这个物体是凭它自己的能力行动和运动。能走路、說話、思維的人的一些运动，都属于这一类；不过，如果我們仔細观察事物，我們将会承认，既然物体是继續不断地在相互作用着，而且它們所有的变化，都是出于一些或是可见的或是隐藏着的使它們运动起来的原因，那么，严格讲来，在自然界不同的物体中，就絕沒有什么自发的运动。人的意欲是被在人身上产生一些变化的那个外在的原因所触动、或是隐秘地所决定的；我們以为它是自己运动起来的，只因为我們既沒有看见决定它的那个原因，也

沒有看见它活动的方式或是它使之运动起来的那个器官而已。

凡在一个物体中，由一种唯一的原因或力所引起来的运动，我們称之为“单純的”运动；如果运动是由若干不同的原因或力所产生的，不管这些力是相等的还是不相等的，是顺的还是逆的，是同时发生的还是連續发生的，是已知的还是未知的，我們都称之为“复杂的”运动。

无論事物的运动有着怎样的性质，这些运动总常是事物的本质的必然結果，或是組成这些事物的特性的、以及使事物运动起来的那些原因的必然結果。每个存在物只能按照一种特殊的方式行动和运动，就是說，按照一些法則，而这些法則是由它特有的本质、特有的配合、特有的性质、一句話，由它特有的能力以及从它接受冲动的那些物体的能力所决定的。构成运动的不变的法則的要素就在这里；我之所以說“不变的”，是因为如果在事物的本质中沒有发生完全顚倒的情况，这些法則是不会变更的。所以，一个有重量的物体，如果沒有碰到一个阻止它下墜的障碍物，便必然地要落下来。所以，一个有感觉的生物必然要寻找快乐、逃避痛苦。所以，燃料必然会燃烧起来并且散布亮光，等等。

因此，每一个存在物都有它自己特有的运动法則，除非有一个更强大的原因来制止它的活动，它是永远按照这些法則行动的。因此，当火正在燃烧一些可燃的物质时，只要我們用水制止它蔓延开去，它便停止燃烧了。同样，一个有感觉的生物，只要它害怕追求快乐会給它招来不幸，它就停止去追求快乐了。

运动的传递，或是一个物体的活动移轉到另一个物体上去，也要遵照一些确定而必然的法則；每个存在物一定要和其他存在物

有着相似、相合、同类的关系，或是和其他存在物有接触之点时，才能传递运动。火只在碰到具有和自身相类似的原理的物质时才能蔓延；当它碰到一些不能燃烧的物体时，就是說，这些物体与火毫无任何关系，它就熄灭了。

在宇宙中，一切都在运动。自然的本质就是活动；而且，如果我們注意考察自然的各个部分，我們就会看到，沒有一个是停在絕对靜止状态的：那些看来好像是沒有运动的部分，事实上只不过是处在一种相对的或表面的靜止当中；它們正在感受着一种非常細微、非常不显著的运动，我們簡直无法看到它們的变化①。在我們看来仿佛是靜止的一切事物，实际上是絕沒有片刻停留在同一状态的：一切存在物只是继續不断地、或快或慢地在产生、壮大、衰退和消亡。蜉蝣便是在当天降生并且死去的；因此，在它的存在中，它会很急促地感受到一些巨大的变化。由最坚固的物体形成的一些配合，看来好像是处在完全的靜止中，实际上却是逐漸地在分解、在崩潰；一些最坚硬的石头由于和空气接触而漸漸风化；一大块鉄，我們看见它生了銹，并且为时間所腐蝕了，其实，它是从在地心形成之日起，直到我們看见它处在现在的解体状态为止，是一直在运动着的。

大多数物理学家，对于他們称之为"Nisus"的那个东西——即好像处于靜止中的物体互相施与的那种继續不断的作用力，似乎并沒有充分地思考过。一块有五百斤重的石头，在我們看来，好像

① 这个使不少思辨学者們还不禁要怀疑的眞理，一直到著名的托兰（Toland）的一部著作中才得到証实。这部书是在本世紀初以"致塞烈那书"（Letters to Serena）为名在英国出版的；凡是懂得英文而对这个眞理还抱有怀疑的人，可以参看这本书。

是在地上静止不动；然而，实际上它是一刻不停地在以自己的重量用力压着这块抵抗着它或是向相反的方向推着它的土地。我們能說这块石头和这块土地絲毫沒有运动嗎？誰要不信，誰就把手放在这块地和石头中間去就够了，他会认識到这石头，别看它像是靜止不动，它却足有把我們的手压碎的力量。在物体中，不能只有作用而沒有反作用的。一个遭受到某种冲力、引力、或是压力、而对这些力加以抵抗的物体指示給我們，它就正是以这种抵抗来表现它的反作用的：由此可見，当时确有一种对抗着另一种力的隐伏的力(vis inertiœ)存在着；这清楚地証明物体的这种惰力是能够起作用并且确实起着反作用。还有一点，我們觉得人們称之为“死的”力以及人們称之为“活的”或“活动着的”力，只不过是以不同方式所表现出的同一种类的力罢了。①

① Actioni aequalis et contraria est reactio。（反作用对作用来說，是相等的和相反的。参看拜林格《論神、心灵与世界》第218节，241頁。）关于这一点，注释者写道：

Reactio dicitur actio patientis in agens, seu corporis in quod agitur actioinillud quod in ipsum agit. Nulla autem datur in corporibus actio sine reactione: dum enim corpus ad motum sollicitatur, resistit motui, atque hac ipsa resistentia reagit in agens. Nisus sese exerens adversus nisum agentis, seu vis illa corporis, quatenus resistit, internum resistentiae principium, vocatur vis inertiae, seu passiva. Ergo corpus reagit vi inertiae. Vis igitur inertiae et vis motrix in corporibus una eademque est vis, diverso tamen modo se exerens. Vis autem inertiae consistit in nisu adversus nisum agentis se exerente, etc. Ibidem.

（反作用就是对于运动着的物体的承受作用，或者說，受力物体的作用就是施力物体的反作用，因此，在物体中是沒有无反作用的作用的：当物体受到运动时，它抵抗着运动，这种抵抗本身就是对运动着的物体起着反作用。对抗运动着的物体的冲力而自起的冲力，也就是按照抵抗的內在原理而进行抵抗的物体的那种力，叫作惯力，或被动力。物体也就是憑着惯力发生反作用的。因此，物体中的惯力和动力乃是同样的一种力，仅只活动方式不同而已。……于是，惯力就是对抗运动着的物体的冲力而自起的冲力，等等。同上书。）

我們能不能更进一步这样說呢：一些物体和质量之中，虽然它們的总体对我們像是靜止的，可是在它們之中却有一种继續不断的作用和反作用、經常的努力、不間断的抵抗和冲动，一句話，有Nisus；由于它，这些物体的各部分才彼此紧紧挨着、才互相抵抗、才不停地作用与反作用，这样就把它們結在一起，使这些部分形成一个质量、一个物体、一个就其总体来看像是靜止着的这样的配合，而它們的每个部分都是从来沒有停止过眞正的活动的？物体只有在作用于它們的力的动作均衡时，才好像处于靜止状态。

因此，有些物体，即使似乎是处在最完全的靜止状态，却实实在在地，或是在它的表面，或是在它的內部，从围繞着它們的物体那方面，或是从穿透它們、使它們伸延、使它們膨胀、使它們凝縮的物体那方面，最后，甚至是从构成它們的东西那方面，接受继續不断的冲动；因此，这些物体的各个部分，就眞正地处于作用和反作用、或是处于一种继續不断的运动中，而它們的結果，便是最后显示在物体上面的一些非常明显的变化。热力使金属伸延而且膨胀；因此，我們看见一条鉄棒，仅仅由于气溫的变化就处在一种不断的运动之中，而构成鉄棒的分子，沒有一个是享有片刻的眞正的靜止的。事实上也是，在一些坚硬的物体內，它們所有的部分都是紧紧相接着的，那么如何去理解空气、冷和热只作用于它們各部分（即使是外面的部分）中的单独的一个部分，而这运动不会逐漸地一直传到它們最里面的各部分去呢？如果沒有运动，那么如何来理解这样的一种方式，即我們的嗅觉能为从那些在我們看来其各部分都像是靜止的最紧密的物体中发散出来的东西所刺激呢？再者，如果从星球一直到我們的眼膜幷沒有一种漸进的运动，那么，即使有

望远鏡的帮助，我們是否还能够看见离我們最遙远的一些星球？

簡单地說，經过思考的观察使得我們深信：在自然里，一切都是处在不断的运动之中；自然的各个部分沒有一个是眞正靜止着的；总之，自然就是一个活动着的整体，如果它不活动，或是在自然里沒有运动，那么，便什么也不能产生，什么也不能保存，什么也不能活动，而自然也就不成其为自然了。所以，在自然的观念中必然包含着运动的观念。不过，人家也許要問我們：那么这个自然又是从哪里获得它的运动的呢？我們回答：既然自然是一个巨大的整体，在它之外什么也不能存在，因此自然只能从它本身得到运动。我們要說，运动乃是存在的一种形式，它是必然地从物质的本质中产生的；物质由于它自己特有的能力而活动；它的运动則归因于与它密切关联着的一些其他的力；而各式各样的运动以及由运动产生的一些现象，是从原来存在于以自然为其总体的不同的原始物质中的各种特性、性质和配合而来的。

大多数物理学家，都把那些只有借助于某种原动力或是外在原因才运动的物体，看作是沒有生命的、或是缺少自己运动机能的东西；他們相信能够根据这点得出这样的結論：构成物体的物质，从它的本性上看，就是全然沒有生气的。虽然他們看到，每当一个物体被投出去，或是阻挡它动作的障碍物撤开的时候，它便以一种等加速度运动下落或向地心接近；但他們并沒有从自己的錯誤結論中清醒过来；他們宁願假設一个連他們自己都沒有任何观念的想像的外因，而不肯承认这些物体的运动基于它們自己的本性。

同样，这些哲学家，虽然看见头上有无数巨大的星体在围繞一

个公共的中心急速地运轉，而不朽的牛頓巳經証明它們的运动乃是天体互相吸引的結果，可是他們仍不終止对这些运动設想一些純属幻想的原因①。对于牛頓以前的物理学家們，只要一个很簡单的观察就足够使他們感觉到，不管他們承认有多少原因，要产生这样巨大的一些結果是不够的；在他們能观察到的物体的相碰中，以及根据对于运动的一些已知的規律，他們有理由相信，运动总是按照物体的密度为比例而彼此传递的，他們由此就会自然地推論出，稀薄的或以太状的物质的密度，既然比行星的密度要无限地小，那么，就只能传达給它們一个非常微弱的运动。

假如人們不带着成见去观察自然，可能老早就会相信，物质是由于它自己固有的力而活动，并不需要任何外在的冲动去使它运动的；人們可以看出，只要使某些混合物处于它們彼此刚好要起作用的情况中的时候，运动便馬上产生了，这些混合物便以一种能产生最惊人的結果的力而活动着。把鉄屑、硫磺和水搀在一起，这些物质便开始彼此发生作用，它們逐漸发热，而終于燃烧起来。如果我們用水把面粉潤湿，把这个混合体封閉好，等过了一些时候，我們用放大鏡便会看到它产生一些有机物，这些有机物具有一种生

① 物理学家們，連同牛頓本人，曾把引力(gravitation)的原因看成是不可解的；不过，我們似乎可以从物质的运动——它决定物体的多样化——这方面推演出这个原因来。引力只是运动的一种模式，一个向心的傾向；严格說来，一切运动都是一个相对的引力；对我說是下落的东西，对其他物体来說可以是上升；因此可以說，宇宙間一切运动都是引力的結果，因为在宇宙中，既沒有上，也沒有下，也沒有确实的中心。物体的重力似乎有賴于它們的內部形状，同样也有賴于它們的外部形状，而正是这形状給物体以人們称之为引力的这个运动的模式。一个鉛质的弹子，由于是球形的，落下时便是急速而且笔直的；把这个鉛球錘成非常薄的鉛片时，便能在空中維持相当长的时間；而火的作用則可使这鉛上升到空中。看来，同一种鉛可以形成多种多样的形状，从而以完全相异的方式活动。

命，我們相信是面粉和水所不能具有的①。沒有生命的物质之可以轉化为生命，就是这样；生命本身不过是运动的一种集合罢了。

在火、空气和水彼此联結在一起的一切配合中，我們特别能看到运动的发生或发展以及物质的能力；这些元素，或不如說，这些混合物，是存在物中最富于飞动性和最易消散的东西，但也正是自然用来完成最使人吃惊的现象的一些主要动因：雷鳴、火山爆发、地震，都要归因于它們。只要使火一跟火药接触，就可以人为地在大炮的火药內給我們提供一个具有惊人之力的动因。一句話，最可怖的效果是由那些人們以为是僵死的和不动的物质配合起来而造成的。

所有这些事实，都无可爭辯地給我們証明了，运动在物质之內是自行产生、自行增长、自行加速，并不需要任何外因的帮助；由此我們便不能不得出这样的結論：这个运动就是各种原素以及它們不同配合所固有的本质和特性的不变法則的必然結果。由这些例子，我們不是还可以得出下面这样的結論嗎？即在物质中，可能有无数其他的配合，它們能产生各种不同的运动，无須求助于比我們归之于它們的那些結果更难于认識的一些动因，就能解释它們。

假如人們对眼前发生的一切事物加以注意，他們就不会在自然之外去寻找使自然运动并且与自然有别的那个力，那个他們以为沒有它自然便不能运动的力了。假如我們把自然理解为一堆僵死的、沒有特性的、純粹被动的物质，那么，毫无疑問，我們将不得

① 請參看奈登(Néedham)的《显微鏡观察》，这些观察充分証实了这种感觉。对于一个肯独立思考的人，人的产生除了通常的方法之外，或許比用面粉和水去产生昆虫，更要美妙些罢？发酵作用与腐化作用显然产生一些有生命的动物。对于那些不肯細心观察自然的人，生殖作用才是像人們所說的那样，是**曖昧不明**的。**附註**。

不在自然之外去寻找它运动的原則；但是假如我們把自然理解为实际上的自然，理解为一个整体，它的各个不同的部分都有不同的特性，都适应着这些特性而活动，彼此之間都有不断的作用与反作用，都有重心，都引向一个共同的中心，而另外一些部分則离心外引，向外围运动，各个部分都互相吸引与排斥、結合与分离，通过它們继續不断的分合聚散，使我們所看见的一切物体形成与消散，那么，我們便不必乞灵于那些超自然的力量，就能說明我們所见的事物和现象之所以形成了①。

凡是承认有一个外在于物质的原因的人，都不能不假設，这个原因在物质內产生一切运动，賦給它以存在；这个假設是建立在另外一个假設，即：物质能够开始存在，这个直到如今从来沒有得到有价值的証据証实过的假說之上的。从虛无而生，或“創造”，只不过是一句空話而已，它不能給予我們一个宇宙形成的观念；它并不表示出我們的精神可以在它上面停留一下的任何意义②。

---

① 許多神学家也都承认，自然是一个活动的整体。Natura est vis activa seu motrix; hinc natura etium dicitur vis totius mundi, seu vis universa in mundo。(自然是能动力或原动力；因此自然也被称为整个宇宙的力，或宇宙中全部的力。参看拜林格《論神、心灵与世界》，第278頁。)

② 差不多所有古代的哲学家，都同意把世界看成是永恒的。陆加奴思(Ocellus Lucanus)在談到宇宙时，正式地說：ει δε γαρ ην και εδαι，“它一向存在，并将永远存在”。凡是抛弃成见的人，都会觉得“从无中不能生有”这个原理的力量。这是什么也不能动搖的眞理。創造，在近代人給它附加上的意义来讲，不过是神学的煩瑣之談。在塞布当提(Septante)的希腊譯本中，把希伯来文 barah 这个字譯成 εποιησεν。瓦达布勒(Vatable)和格洛修斯(Grotius)确认，要把創世記(Genese)的第一节的希伯来文譯出来，应該是說：“当上帝造天和地时，物质还是沒有定形的”。参看《世界、它的起源和它的古代》，第2章，第59頁。由此可见，被我們譯成“創造”的这个希伯来字，只有形成、作成、安排的意思。κτιζειν 和 ποιειν，創造和作，往往指的是同一个东西。根据圣·耶洛姆(S. Jérôme)的說法，creare 是和 condere，建立、建造，同一个东西。在圣經里，沒有任何地方明确地說世界是从无中造出来的。塔尔图良(Tertullien)承

当我們把物质的創造和形成归之于一个**精神的**东西，就是說，归之于这样一个东西：它和物质沒有任何类似，也沒有任何接触，像我們不久就要看到的，它既沒有广延和部分，也不能容受运动，而运动只是一个物体相对地对于其他物体的变化，在运动中，运动着的物体以不同的部分陆續出现在空間的不同点上——这个說法就变得更为曖昧不明了。再說，大家都承认，物质是幷不能完全消灭或是停止存在的；那么，不能停止存在的东西却曾經能够开始存在，我們怎样去理解这个說法呢？

因此，当人家要問，物质是从哪儿来的呢？那我們就要回答，它是一向存在的。如果人們問，在物质中，运动是从哪儿来的呢？我們就要回答，那是由它必須无始无終地运动这个同一的道理而来的，因为运动也像物质的广延、重量、不可入性、形状等等一样，乃是物质的存在、它的本质、它的一些原始的特性的必然結果。正是因为这些本质的、基础的、缺少它們便无法形成观念、为一些物质所固有的性质，所以那些构成宇宙的彼此不同的物质，才在整个永恒中彼此傾压、向中心运动、相遇相碰、被吸引而又被排拒、聚合

认这个說法，而伯多神父(Pere Pétau)也說，这个眞理之所以成立，推理的成分是多于权威的成分的。参看«Beausobre histoire du Manichéisme»，第1卷，第178、206、218頁。圣·茹斯丁(St. Justin)似乎也把物质看成是永恒的，因为他贊揚柏拉图曾說过，上帝在世界的創造中所作的，就只是給物质以冲动幷且形成它。最后，伯尔耐特 (Burnet) 也正式地說过，creatio et annihilatio hodierno sensu sunt voces fictitioe; neque enim occurrit apud Hebroeos, Groecos aut Latinos, vox ulla singularis, quae vim istam olim habuerit。(創造和消灭在今天看来是一些虛构的詞；在希伯来人、希腊人和拉丁人那里幷未有过一个詞，曾經具有这种力。参看«Archaeolog-philosoph»卷1，第7章，第374頁。1699年阿姆斯特丹版。)一位无名氏也說过："不相信物质是永恒的这个說法是很难的，因为人的思想不能理解，过去曾有一个时期，将来也可能有一个时期，那时候，既沒有空間、也沒有广延，既沒有地方、也沒有深淵，总之，那里一切皆是虛无。"见«杂論»第2卷，第74頁。

而又分散，一句話，按照每类物质以及它們的每一种配合所固有的本质和能力，以不同的方式活动和运动。生存，就是說在存在的事物中必須含有一些性质；只要它有一些性质，它的活动方式便必然地从它存在的方式中产生。只要一个物体有了重量，便必然下落；只要它下落，它便必然地碰着在它下落中所遇到的物体上面；只要它是紧密而坚固的，它便必然地因为它本身的密度的緣故把运动传給它碰到的一些物体；只要它与那些物体有类似性和亲和性，它便和它們結合起来；如果它沒有絲毫类似性，那么它便必然要遭受排拒，等等。

由此可见，当我們不得不假定物质的存在时，就必須假定它含有某些性质，而运动以及被这些性质所决定的活动方式，是必然要从这某些性质中产生的。为要形成宇宙，笛卡儿只要求物质和运动。一个多变化的物质对他就足够了：各种各样的运动乃是物质的存在、它的本质、以及它的特性的一些結果；而它的不同的活动方式又是它的不同的存在方式的必然結果。沒有性质的物质乃是一个純粹的虛无。所以，只要物质存在着，它必然要活动；只要它是多样化的，它就必然多样化地活动；只要它的存在沒有开端，也就必然沒有終极；它永远不会因为它自己特有的能力而停止存在或活动，运动是它特有的存在的一种形态。

物质的存在是一个事实；运动的存在又是另一个事实。我們的眼睛指示給我們不同本质的物质，这些物质賦有使它們彼此有别的特性，形成各式各样的配合。事实上，以为物质是同一性质的物体，它的各部分之所以有区别只是因为它們形状有所不同，这想法是錯誤的。在我們所认識的属于同一类别的个体中，完全相

似的是絕对沒有的；事实也应該如此：仅仅因为位置不同，就必然不仅在形状上，而且也在本质、在性质、在事物整个的系統上，会引出一种或較明显或較不明显的多样性来①。

如果我們审察一下經驗似乎常常加以証明的这个原則，那么，我們就要相信，那构成物体的原素或最初的物质，它們的性质絕不是同一的，因此，也就不能有同样的性质、同样的运动和活动的方式。它們的活动或运动，已然是不同了，而且还要无限地多样化，因为配合、比例、重量、密度、大小以及組成它們的物质等种种緣故，它們还要增加或減少、加速或緩慢。火这个原素，显然比土这个原素更要活泼、更要活动些；而土这个原素却比火、空气和水要坚固得多，沉重得多：按照这些原素进入到物体的配合中的量的多少，这些物体便多种多样地活动起来，而且它們的运动也应該因着某些理由为形成物体的那些原素所构成。在自然內，火这个原素似乎是活动的本源；我們可以这样說，它就是使一堆物质起发酵作用并且給它以生命的肥沃的酵母。土由于它的不可入性，或是由于它的部分所承受的强大的凝結性，似乎是物体的坚硬性的本源。

---

① 凡細心观察自然的人都知道，絕沒有两顆沙粒是完完全全相等的。只要属于同一类别的事物，它們的环境和变易有所不同，在它們之間就絕不会产生完完全全的相似。参看第6章。这个眞理为深刻而精細的萊布尼茲所深切地体会到。請看他的一个門徒怎样来解說罢：

Ex principio indiscernibilium patet elementa rerum materialium singula singulis esse dissimilia, adeoque unum ab altero distingui, convenienter omnia extra se invicem existete, in quo differunt a punctis mathematicis cum illa uti haec nunquam coincidere possint.

（根据不可区别的原則，可以看到物质的事物的原素是一个一个，互不相同的；又由于它們各自独立存在着，所以是彼此分开的。既然它們不能相遇在一起，那么，从数学上說来，它們就彼此有了区别。参看拜林格的《論神、心灵与世界》，第276頁。）

水是特别有利于物体的配合的一种媒介，在物体的配合中，它是作为組成部分加入到里面去的。最后，空气是一种流质，它提供給其他原素以必要的空間，让它們去运动，加之，它是最宜于和其他的原素来配合的。我們的感官从来不給我們指出处于純粹状态的这些原素，它們是继續不断地彼此使对方发生运动、經常地在作用与反作用、經常地在配合与分离、相吸和相拒，这些，就足以給我們說明了我們所见的一切存在物是怎样形成的：它們的运动是不間断地这一些由那一些在产生出来；它們是更替地作着原因和結果；它們就这样地形成一个生与灭、配合与解体的巨大的圓圈，这个圓圈既不能有开端，也沒有終結。一句話，自然不过是由原因和結果結成的一条无限漫长的鎖鏈，这些原因和結果不断地这一些从另一些产生出来。个别存在物的运动有賴于一般的运动，而一般运动本身則又为个别存在物的运动所联系着。个别存在物的运动之加强或削弱、加速或改緩、簡单化或复杂化、生成或消灭，都是由于那些被运动起来的各种物体的不同配合或环境，是它們在时刻改变着这些物体的运动的方向、傾向、法則、存在和活动方式①。要想超出这些去寻找在物质中的活动法則和事物的本源，那就永远只是迴避困难，把这困难絕对地避开我們感官的考察，而我們的感官，只有在原因作用于它們、或是用运动給它們以印象的时候，才

① 如果当眞一切都傾向于形成单独而唯一的一块物质，如果在这块唯一的物质中，有一刻功夫一切都 in nisu，那么，一切便都要永恒地停留在这个状态，而属于完全永恒的，就只是一个物质和一种努力、一个 nisus，此外就再也沒有什么了，这将是一个永恒和普通的死。物理学家們把 nisus 理解为一个物体对另一个物体在地方上面的一种寸土不让的努力；不过在这个假定中，不可能有分解的原因，因为按照化学家們公认的原則讲，物体只有在分解的时候才能够活动。Corpora non agunt nisi fiunt soluta。

能使我們认識和判断。因此，我們滿足于說，物质是永远存在的，它因着自己的本质而运动，一切自然现象都归因于自然所包容的多变化的物质的不同运动，而这些自然现象，就像菲尼克斯(Phénix)[①]一样，继續不断地从它的残灰之中再生出来。[②]

---

① 埃及神話中的不死鳥。相传这种鳥活五百年后，集香木自焚为灰，由灰复生，再活五百年再焚化为灰，如是生灭循环不息。——譯者

② Omnium quae in sempiterno isto mundo semper fuerunt futuraque sunt, aiunt principium fuisse nullum, sed orbem esse quemdam generantium nascentiumque, in quo uniuscujusque geniti initium et finis esse videatur。(V. CENSORIN. de Die natali.)(在这永恒的宇宙中，过去一向存在、将来还要存在的一切，据說是沒有开始的，而只有地球是繁育和生长的場所，在它上面可以看到每一种生物的起源和結局。参看桑索林的《De natali》。)

詩人馬尼里烏斯在下面这些美丽的詩句中以同样方式解說道:

Omnia mutantur mortali lege creata,
Nec se cognoscunt terrae vertentibus annis, Exutas variam făcĭem per saecula gentes.
At manet incolumis Mundus auquesomnia servat,
Quae nec longa dies auget, minuitque senectus,
Nec motus puncto currit, cursŭsquĕ fătigat;
Idem semper erit, quŏnnăm sĕmper fuit idem.

Manilii Astronom Lib. I.

(一切都按着自然的法則而变更，
土地因岁月变更而面目全非，
人們随着年代而改变面貌。
但世界却保持不变，并保存着它的一切，
这一切不因天长而增，不因日久而减，
不因运动而疾馳，不因奔跑而力乏，
它将永远这样，因为它过去一向是这样。

馬尼里烏斯: Astronom 卷一。)

奥維德在《变形記》第十五卷、第165行和以后的詩句，所表示的仍是毕达哥拉斯的意见:

Omnia mutantur, nihil interit; errat et illinc
Huc venit, hinc illuc, etc.
(一切都在变化，沒有东西会死灭;
它只是飄流不定，时而由此及彼，时而由彼及此，……。)

第三章　論物质，論物质的各种配合和物质的各种运动，或論自然的进程

我們并不认識物体的原素；可是认識物体的一些特性或性质，我們由物质在感官上产生的結果或变化，就是說，由于它們的出現而使我們在身上产生的各种运动，来判别各种不同的物质。我們觉知它們，是因为它們有广延、有易动性、可分性、坚固性、引力和惰性。从这些一般的、最初的特性中又产生另外一些特性，比如，密度、形状、顏色、重量等等。因此，对于我們說，物质一般地就是以任何一种方式刺激我們感官的东西；我們归之于各种不同物质的那些特性，是以物质在我們內部所造成的不同的印象或变化为基础的。

直到现在为止，人們对于物质还沒有給予一个令人滿意的定义；被成见所欺騙了的人們，对物质只有一些不完善的、泛泛的、肤浅的概念。他們把物质看作是唯一的、粗糙的、被动的、不能运动、不能互相配合、而由它自身是什么也产生不出来的一种东西；其实他們本应該把物质看成是存在物中的一种，虽說存在物中的一切不同的个体，即或具有广延、不可分性、形状等某些共同特性，还是不应該被列在同一类别之下，也不应該具有同一名称的。

举一个例子便能明确我們方才所說的話，可以使人感觉到它

的正确性，也使人容易去应用它：一切物质的共同特性是广延、可分性、不可入性、形状、可动性、或为某个物质的运动所引动的性质；火这种物质，除去这些对一切物质是普遍而共同的特性以外，还有一种能以在我們感官上产生热的感觉的运动，在我們眼睛里产生光的感觉的运动而运动的特性。鉄，作为一般的物质，是可以伸延的、可分的、可塑型的、可整块移动的；如果火这种物质以某种比例或分量与它相配合，那么鉄便会取得两种新的性质，即以前它所沒有的在我們身上引起热的感觉和光的感觉这两种性质，等等。所有这些判然不同的性质是和鉄分不开的，而由它产生的一些现象，严格地讲，是必然要产生的。

只要我們稍微注意一下自然的軌道；稍微追纵一下那些由于本身的性质不得不在各种不同情况中經过的事物，我們就会认識，物质的变化、配合、形式，一句話，物质的一切改变，都应当只归因于运动。正由于运动，一切存在着的东西才产生、变化、增长和消灭。改变事物的面貌、給它們加添或去掉一些性质、使已經占有一定位置和秩序的每一个事物，因为它本性的結果不得不离开原位而去占另外的位置，去助成那些在本质、位别和种类上全然不同的其他事物的生成、保持和消散的，也都是运动。

在物理学家們称作三个“自然的領域”里面，由于运动而产生了物质分子的继續不断的轉移、交换和流通；自然，在这一地方，需要它在另外一个时候曾安放在另外一个地方的东西：这些分子，在已經构成具有确定了的本质、特性和活动方式之后，由于特殊的配合，或較容易或較不容易地分解或分离开；而用一种新的方式配合，形成新的事物。細心的观察者可以看见，所有围繞着他的一切

事物，是以或較明显，或較不明显的方式在体现着这条规律的；他会看到自然中充滿了彷徨无主的种子，有一些萌芽生长起来了，而有一些却在等待运动把它們安置在土壤中、送到子宫里、放在为使它們生长、使它們由于吸收了和自己最初的体质相类似的养料和物质而变得更能令人感觉到的必要的环境里去。在所有这些上面，我們所看到的，就只是运动的結果，这运动，必然地要被事物不断获得和不断失去的各种不同的特性所引导、所改变、加速或改緩、加强或削弱；就是这，它在每个霎那都万无一失地要在一切物体中产生些多多少少的变化：这些物体，在两个相續的瞬間絕不能完完全全相同；它們无时无刻不在被强迫着有所获得或有所丢失——一句話，不得不在它們的本质、特性、力量、质量、生存方式、性质里面，遭受一些继續不断的改变。

动物，在适合于它們机体的原素的子宫之內得到发展以后，便开始长大起来，强壮起来，获得新的性质，新的能力，新的机能，或是用类似它們体质的植物来营养自己，或是吞食那些体质特别适合于滋养它們的其他动物，就是說，来补充随时从它身体里不断消耗掉的实质部分。这些动物便利用空气、水、土和火来营养自己、保持自己、长大并且强壮起来。沒有圍繞它們、压迫它們、給它們以活力的空气或流质，它們很快就会停止生存。和空气配合的水进到它們的一切机构里去，使这些机构活动得輕快舒暢。土是用来作为它們的基础的，給它們机体以坚实性；土被空气和水所載运，它們把土带到物体中土能够进行配合的部分里去。最后，在无限形式和外观之下隐藏着的火本身，也是不断地为动物所接受，給动物以热力和生命，使它能順利地活动。含有这一切不同原质的

食物，进到胃里面去，在神經系統中重新恢复了运动，并且因着它們特有的活动性以及构成它們的原素的緣故，使那由于曾經遭到耗損而开始衰弱下去的机构又重复完好。馬上，在动物之內一切都改变了；它有了更多的能力，更多的活动性；它生气勃勃，喜气洋洋；它活动，它运动，它以不同的方式来思維，所有它的机能活动得更輕快了①。由此可见，所謂多种多样地配合的"原素"，或物质的基本部分，是借着运动，不断和动物的实体結合，并且被动物的实体所消化，明显地改变着它們的存在，影响着它們的活动，就是說，影响着在它們內部进行的、无論是可见的或是隐藏的一些运动。

用来营养、强健、保持动物的那些同样的原素，在某种情况中，会变为动物的解体、衰弱和死亡的根源和工具；一旦这些原素不再处于正好来維持动物的存在这个正确的比例中的时候，它們便从事于它的毁灭。因此，在动物的身体中，水分过多便使它衰弱无力，使它的筋骨松弛，阻碍其他原素的必要活动。火气太多則又引它作过度的、对它的机构产生破坏作用的运动；含有着和动物机体不太相合的原质的空气，便会給它带来危险的传染和疾病。最后，以某种方式有所改变的食物，不但不能营养它，反而摧残它，使

① 最好在这里預先指出，一切含有酒精的实物，即含有大量易燃和含有火性的物质，如葡萄酒、燒酒、露酒等，都是能給动物传达热力、最能加速动物的器官运动的东西。因此，酒虽然是一种物质的东西，却能給人以勇气，甚至給人以精神。春天和夏天所以使那么多昆虫和动物繁殖出来，使植物茂盛，使自然充滿生机，就因为在这时候，火这种物质远比在冬天的时候要丰富的緣故。具有火性的物质，很显然的，是发酵、生殖和生命的原因：这就是古代人所說的丘比得(Jupiter)。参看第2卷，第1章，結尾部分。

它趋于死亡。所有这些实体，一定要对动物是相宜的，才能維持动物的生命；当这些原素不再处于正好維持动物的存在这个正确的均衡时，它們便要毁灭这个动物。

如我們所见，用来飼养动物的植物是以土来营养自己的，它們在土中发展，靠它的消耗来使自己生长和壮大，用根和气孔，把水、空气和含有火性的物质，不断地吸收到自己的組織里去。每当它們的生长或它們这类生命枯萎下去的时候，很明显地，水又使它們恢复了生机；水給它們带来能使它們欣欣向荣的同质的原质；空气对它們的生长是必要的，它把和自己相配合的水、土和火供給它們。最后，它們也多少吸收一些易燃的物质，而这些原质的不同的比例便构成各种不同的"科"或"綱"，植物学家們，便是在这些科或綱之內，按照所以产生出无限多种多样的特性的原质的形式和配合，来对植物加以区分。因此，柏树和牛膝草同样生长，一个高入云霄，一个却匍匐地上。一粒橡子逐漸长成一顆綠叶成蔭的大树；一粒麦子，在土中以浆汁营养自己以后，又来供人的营养，它把自己賴以成长的那些原素或原质带到人体之內，这些原素或原质，是按照使这个植物最宜于和人的机体，或是說，最宜于和构成人的流体和固体相同化和配合的方式，而被改变、被配合的。

我們在矿物的形成中，和在它們的分解中，无論是自然的还是人工的分解，我們都可以发见一些同样的原素或原质。我們看见，經过多样的加工、改变和配合的一些土质，能使它們增大，給它們或較大或較小的重量和密度。我們看见空气和水共同把它們的部分連接起来；含有火性的物质或可燃的原质，給它們以顏色，有时，由于运动而发生出来的燦烂的閃光，竟赤裸裸地暴露出火的本

身。这些如此坚固的物体、这些石头、这些金属，仅仅由空气、水与火的帮助就能崩坏而分解，这桩事实，最寻常的分析，以及我們眼睛天天都作着証人的一大群經驗，都可以証明它。

动物、植物和矿物，到了一定时期，就要把它們从自然借来的那些原素或原质，归还給自然，就是說，重新放在事物的总的堆积里面，重新放进万有的大仓庫里去。那时候，土重新收回曾經作为物体之基础和坚固性的那一部分；空气則取得与它自己类似的部分以及最稀薄最輕的部分；水带走它所宜于分解的那些部分；火則断絕它和原有事物的联系，自由地去同其他物体配合。这样解組、解体、分化、分散了的动物的基础部分，将要形成新的配合；它們用来养活、保持、或是来毁灭新的事物，而在其他的一些植物中，等到它們成熟了，便来养活和保持新的动物；这些新的动物，輪到它們，又来遭受和最初那些动物所遭遇的同样的命运。

这就是自然永恒不变的进程；这就是一切存在的事物必須循行的永恒的循环。就是这样，运动使宇宙的各部分这一些从那一些地产生出来、保存一些时候、然后又相继地把它們破坏掉，而存在物的总和却是永远一样的。自然，由于它的配合而誕生一些恒星，这些恒星各个位处于一个体系的中心；自然又产生了行星，这些行星由于它們特有的本质为恒星所吸引并在围繞恒星运行，漸漸地，这些天体的运动逐个变得不均匀起来；也許有一天，运动会使它所組織起来的这些奇妙的星群的各部分四散，对这种景象，我們人只不过在他短促的生存的过程中，略见一二罢了。

所以，使一切存在物变质并且遭到破坏，以及随时夺去它們的一些性质而代之以另外一些性质的，都是这继續不断的、物质所固

有的运动：也正是这个运动，它在这样改变了它們现在的本质的时候，也改变了它們的秩序、方向、傾向以及规范它們存在和活动方式的法則。从在地层里由同质以及相近似的分子的紧密配合而形成的石头，直到那朗照着蒼穹、作为含有火性的分子的巨大蓄容器的太阳；从那魯鈍麻木的牡蠣直到活动而有思維的人，我們看到一个沒有中断的进展，一条配合与运动的无尽无休的鎖鏈，結果从这里便产生出一些事物，我們对于这些事物，只有从它們原始物质的变化上，从所以产生各种各样生存与活动方式的这些同样原素的配合与比例上，来把它們彼此加以区别。在生殖、营养和保存之中，我們所见到的，就一直只是一些經过各种配合的物质，在这些物质里面，每一些物质都有它們特有的、被一些固定的和被决定了的法則所规定的运动，而这些运动就使它們遭受一些必然的改变。我們在动物、植物与矿物的形成、生长和短暂的生命之中所发见的，也只是一些物质，这些物质自行配合、凝聚、积累、扩张、漸漸形成一些有感觉的、有生命的、有生长性的、或是不具有这些机能的事物，而这些物质，在一种特殊的形式之下生存了若干时間以后，便不得不用自己的毁灭来助成另外一个事物的誕生。①

---

① Destructio unius, generatio alterius。（一个事物的毁灭，就是另一个事物的誕生。）严格說来，在自然里幷沒有什么生和死；許多古代的哲学家就都感觉到这个眞理。恩培多克勒（Empédocle）說：“对于每个世間的人来讲，旣沒有誕生，也沒有死亡；而只有一个配合和一个已經配合了的东西的分裂，这就是人們所謂的生与死。”这位哲学家又說：“凡是想像以往不存在的某些东西现在誕生了，或是某些东西能够完完全全死掉或消灭的人，不是幼稚，便是见識太浅。”参看普魯塔克（Plutarch）的《Contr. Colot.（駁科洛泰斯）》。柏拉图承认，按照一个古老的传說，“活人是从死人生出来的，同样，死人也是从活人而来的，而这就是自然的永恒不变的循环。”他在另外一个地方又說，“誰知道生就絕不是死，而死就絕不是生呢？”这仍旧是毕达哥拉斯的思想，奥維得（Ovide）說他曾这样說过：

……Nascique vocatur,
Incipere esse aliud quam quod fuit ante; morique,
Desinere illud idem.

V. Methamorphose, Lib. xv. v. 224

(……所謂生，
就是开始与前有所不同，所謂死，
就是不再是原来的状态。)

见《变形記》，第15卷，第255行。

第四章　論自然的一切存在物所共有的运动法則。論吸引力和排拒力。論慣力。論必然性

人們对已經认識到它們原因的那些結果是决不感到惊訝的；只要他們看见这些原因以一种一致而直接的方式活动，或是只要它們所产生的运动是单純的时候，他們便相信认識了这些原因：一块石头因着自己特有的重量而下落，这只有对一个哲学家才成为沉思的对象。在哲学家看来，最直接的原因的活动方式和最单純的运动，与最遙远的原因的活动方式和最复杂的运动，同样都是一些秘密，而前者并不比后者更容易被人揭开。平常的人，对于他所熟习的結果从来不想去深究，从来不想追到它們最初的根源。一块石头下墜，这本来可以使他惊异，值得他去探究的，可是他在这里边什么也看不出来：一定要有个牛頓出来，去感觉重物体下墜乃是值得他全部注意的现象；一定要有个深刻的物理学家的敏銳，来发见物体墜落以及物体把自己特有的运动传达給其他物体所遵循的一些法則；最后，最有訓练的精神时常有这样一种苦恼，就是眼看着一些最簡单最寻常的結果从他的一切探究中滑过去，而这些結果对他始終成为不可解释。

对于我們所见到的一些結果，只有当它們是不寻常和不常见的时候，就是說，当我們的眼睛对它們毫不习慣，或是当我們不明

白自己所见到的那个正在动作中的原因的能力的时候，我們才对这些結果尝試着去想一想，去沉思。欧洲人几乎很少沒有见过火药的一些結果的；制造火药的工人更不疑心那有什么奥妙，因为他成天都在弄着那些用来制成火药的物质；而美洲人过去却把火药的活动方式看成是“神”的权力的結果，是一种“超自然的”力。平常人对雷的眞正原因不了解，以为它就是天神复仇的工具；物理学家把它看成是一种电气物质的自然結果，尽管电气物质本身还是远远不能为人所完全认識的一个原因。

无論怎样，只要我們看见一个原因在活动，我們就把它的結果看成是自然的东西；只要我們看慣了它，或是对它熟悉了，我們便相信是认識它了，而它的結果也就不再使我們感到惊訝。不过，当我們看到一个不常见的結果，又沒有发见它的原因，碰到这种时候，我們的精神便开始活动起来，这个結果的广度愈大，他愈感到不安；特别是当他相信它对我們是生命攸关的时候；而且，他的这种惶恐不安，还将要随着他深信认識那使我們受到强烈感触的原因对我們很关重要，而更加增涨起来。对于我們以最大热忱去探求的原因和結果，或对于使我們最感兴味的一些原因和結果，我們感官往往一无所得；由于这种缺憾，我們便乞灵于想像，可是我們的想像被恐惧所扰，变成了一个不可靠的引导者，它給我們造出一些幻影和純属虛构的原因，說成是令我們惊吓的现象的原因。像我們在下面就要看到的，人类的一切宗教錯誤，就都应归咎于人类精神的这种情况。人，由于不能追究这些扰人心灵、这些为他們所眼见并且經常成为它們的牺牲品的现象的自然原因，失望之余，便在脑海里造出一些想像的原因来，对于他們，这些想像的原因也就

变成了愚昧的泉源。

然而，在自然內所能有的只是一些自然的原因和結果。在自然中所引起的一切运动，都遵循着一些不变的和必然的法則；我們能够判断或认識的自然动作的法則，就足能够使我們把那些超出我們視野之外的法則发现出来；至少，我們可以用类比法对它們加以判断；如果我們注意地去研究自然，那么，自然所給我們指示出的那些活动方式将会告訴我們，千万不要因为自然所拒絕指示給我們的那些活动方式而狼狽失措。距离結果最远的原因，无疑是通过一些中介的原因而活动的，由于这些中介的原因，我們就能够追究到那些最初的原因。如果在这原因的鎖鏈当中，发现某些阻碍我們探究的障碍物，那我們就应努力去克服它們；如果我們沒有能够成功，那我們也决沒有权力从此就結論說，那个鎖鏈是断了，或說那个活动着的原因是“超自然的”：这时，我們就只得承认，自然还有一些奥秘是我們所不认識的；我們也决不要用幽灵、幻影、或毫无意义的字眼，去代替我們所不知道的那些原因；我們所要作的，就是自认我們处于无知之中，中止我們的探討，并坚决不要在我們的錯誤中沉淪下去。

尽管对于自然的軌道或事物的本质、对于它們的特性、它們的原素、它們的比例和配合，有如我們这样的无知，可是我們毕竟还认識物体运动所遵循着的一些簡单和一般的法則，并且，我們还看到这些法則中有一些是为一切事物所共有的，它們从来并不自相矛盾：当它們在某种場合下好像自相矛盾的时候，我們就往往能够发现，有些原因，因为它們和其他一些原因配合起来而把自己变为复杂了，因而阻碍它們照着我們自以为有权期待它們实现的那种

方式来活动。我們知道，和火药接触的火，必然要把火药点着：如果这个結果并沒有发生，即使感官并沒有告訴我們，我們也能正确地得出这样的結論，說这火药是受潮了，或是它和一些阻止它爆炸的某种实物搀合在一起了。我們知道，人在他一切活动中都是努力使自己幸福的：当我們看见他在摧残自己、伤害自己，我們就应該得到結論說，他是被违反他的自然傾向的某种原因所冲动，他被某种成见所蒙騙，或者，由于缺乏經驗，他看不出他的行动将要把他領到什么地方去。

假如事物的一切运动都是单純的，那么认識起来就很容易，并且，如果它們的活动毫不混乱，我們就可以保証那些原因所必然产生出来的結果是怎样的。我知道一块下墜的石头必然要垂直地墜下来；如果这块石头碰到一个改变它方向的物体，我知道它就不得不走一条斜綫；但是，如果在它的下墜中，它被接二連三地作用于它的許多相反的力所扰的話，我就再也不知道什么是它所要走的路綫了：这些力量强迫它划一抛物綫、环形綫、螺状綫、橢圓綫等等，都是可能的。

最复杂的运动，究竟只不过是自行配合过的簡单运动的結果；所以，只要我們认識事物和它們运动的一般法則，我們只須用分解和分析的办法就可以发现那些配合过的东西，而且，实驗也会把我們預期要发生的那些結果告訴我們；那时，我們就会看到，极簡单的运动乃是构成一切物体的各种物质必然相遇的原因；在本质和性质上如此不同的这些物质，原来各有各的活动方式，或各有适合于它們自己的运动，并且，它們的全部运动就是自行配合的那些个別运动的总和。

在我們所见到的这些物质中，有一些物质是无时无刻不在准备着要互相結合起来，而另外一些却不能結合：那些宜于互相結合起来的物质形成了或多或少紧密而持久的配合，就是說，或多或少地能够保持着它們的状态，抵抗分解。我們所称为**坚固的**物体，就是以很大数量的同质的、相似的、同类的部分組成的，这些部分宜于結合在一起，而它們的力量又共同傾向于同一目的。最初的东西，或物体的原素，可以說，它們必須彼此支持才能維持自己的存在、才能获得坚实性和坚固性；在所謂“物理的”事物中以及在所謂“精神的”事物中，这眞理同样是不变的。

物理学家在**吸引**和**排拒**、**結合力排外性**、**亲合力**或**关系**这些名称之下所表示的活动方式，就是建立在物质和物体彼此之間的这种态度之上的①。道德学家就用**爱**、**恨**、**友誼**、**厌恶**这类名称，去表示这种态度和这种态度所产生的結果。像一切自然物一样，我們人也感受到吸引和排拒的运动；在人身上所經过的这些运动之所以和其他运动有别，就因为它們是更为隐蔽，因为我們往往不认識它們所以引起的原因，也不认識它們活动的方式。

无論如何，只要我們知道，由于一种不变的法则，一些物体是傾向于互相結合起来的，尽管在难易的程度上有所不同，而另外一些物体则根本不能配合在一起，这就够了。水与盐配合而不能与

① 恩培多克勒(Empédocle)說过，按狄奥根尼·拉爱齐(Diogene Laëce)的意见，“有使原素結合起来的一种友誼，和使它們彼此分离开的一种不和”。由此可见，引力說是非常古老的了；但是，一定要有一个牛頓来使它得到发展。古代人把“混沌”(cahos)的得以澄清就緒归之于爱，这个爱，似乎就是引力的人格化。古代对于“混沌”的一切比喻和寓言所明显指出的，不外是类似的或同质的实体之間的和諧与結合，由此产生了宇宙的存在，至于拒力或不和諧，古人称为 ερις，乃是分解、混乱、淩乱的原因。这无疑就是**两个根源**說的来源。

油配合。有些配合是很坚固的，比如在金属里边的一些配合；另一些则很薄弱，非常易于分解。有一些凭着它們自身是不能結合的物体，由于用来作为它們的媒介的或是共同联系的新物体的帮助，而变成可以結合的；油和水，由于碱性盐的帮助結合起来并且作成了肥皂，便是这样。从所有这些以种种比例各式各样配合起来的东西，便产生了物体、产生了一切物理的或精神的事物。因为进到它們构造中去的那些原素或物质以及这些物质的各种不同形态的緣故，它們的性质和均等性便有着本质地不同，它們的活动方式也或多或少地复杂，或是难于认識。

这样，构成一切物体的那些最初而沒有感性的分子，經过互相吸引而变为有感性的，由于它們的本质使它們宜于聚合而形成一个整体的那些类似和相似的物质的結合，便形成了混合体或凝結体。当这些物体遭受到作为这种結合之敌的某种实体的作用时，它們便解体了，或者，它們的結合便中断了。就这样，漸漸地，植物、金属、动物、人，一一地形成了，每一类都在它們所占的系統或等級中，生长着，由于使它們和它們的存在相結合、保存它們并强壮它們的那些类似或相似的物质的不断的吸引，它們才維系在它們相互的生存之中。同样，某些食物是适合于人的，而另外一些却能致他于死命；某一些食物使他喜欢，使他强健，而另外一些則使他厌恶，使他衰弱。总之，物质的法則永远不能和精神的法則割裂开，正是如此，人，由于需要，才彼此吸引而形成所謂婚姻、家庭、社会、友誼、联系这样的一些結合，这些結合，德行使它們得以維持和健全，恶行使它們松懈或整个地瓦解。

无論事物的本性和配合是怎样，它們的运动总常常有一个方

向或傾向:沒有方向，我們便不能有运动的观念:这个方向是被每个事物的性质所規定的;只要它有了旣定的性质，就要必然地活动，就是說，它遵循着被这些性质所規定的不变的法則，这些性质构成着事物的实体以及事物的活动方式，这活动方式則又始終是它的存在方式之結果。可是，在一切事物中，我們所见到的一般而共同的方向或傾向是什么呢?一切事物的运动的目的——即可见的而被人认識到的目的又是什么呢?那便是保存它們现有的生存，那便是在这个生存之中坚持下去，那便是使它强壮起来，那便是吸取对它有利的东西，那便是抵抗那同它的存在方式和自然傾向相反的一些冲动。

生存，就是經受那对一个被規定的东西来說是特有的一些运动。自己保存，就是給与和接受使生存得以維持的那些运动，就是吸取那些特别有补于它的存在的物质，躲避那些能使它衰弱或使它受到损害的物质。所以，我們所知道的一切事物，每一个都以它自己的方式来保存自己。石头，便以它各部分的坚强的結合来对待破坏它的力量。有机的生物，則以更复杂的、但宜于維持它的生存而反对能有損于它的东西的方法，来保存自己。旣是物质的而同样又是精神的人，乃是有生命、有感觉、能思維而又能行动的生物，在他生命的过程中，无时无刻不在努力获取使他喜爱或适合于他的生存的东西，对于能損伤他的东西，則竭力避开。①

因此，保存乃是存在物的一切能力、力量、机能、似乎在不断趋

① 和我們一样，圣·奥古斯丁(S. Augustin)也承认在一切东西中，不管这些东西是有机的还是无机的，都有一种自我保存的傾向。参看他的"天城論"(Traité de Civitate Dei)，第11卷，第28章。

向着的共同目标。物理学家們把这种傾向或方向叫作“引向自身的引力”(gravitation sur soi); 牛頓把它叫作“惰力”; 道德学家們則把人身上的这种力叫作“自爱”，这个自爱不外是对于自我保存的傾向、幸福的欲求、对于舒适和快乐的爱、把看来似乎有利于他生存的一切东西捕捉住的那种敏捷性、以及对所有扰乱他或威胁他的东西所表示出来的那种厌恶: 人的一切机能竭力来滿足的，以及他的一切情欲、意志、行动都継續不断以之作为对象和目的的，就正是这些人类最初的和共有的情感。这个“引向自身的引力”，因此在人和在一切存在物之內就是一种必需的傾向; 只要沒有什么东西来扰乱它們机体的秩序或最初的傾向，那么它們就要用各种不同的方法，在它們所获得的那个生存之中堅持下去。

一切原因都要产生結果; 不能有沒有原因的結果。一切冲动都要在受冲动的物体內产生某些可以或多或少感觉到的运动，某些較显著或較不显著的变化。但是，如我們已經看到，一切运动，一切活动方式，都是被它們的本性、本质、特性、配合所决定的: 可以結論說，一切运动，或一切存在的活动方式都应归因于某些原因，并且，这些原因只能依照它們的存在方式或它們本质的特性而活动或运动; 因此，我說应該得到这样的結論，即一切现象都是必然的，自然中的每个存在物，在某些环境中并根据某些既定的特性，除去它现在的这个作法外是不能有其他的作法的。

必然性就是原因和它的結果二者之間決不会錯的和不变的联系。火必然燃烧那放在它的作用范圍之內的可燃物质。人必然欲求那有益于他的福利或是在他自己看来是有益于他的福利的东西。自然，在它的一切现象內，是必然按照它特有的本质而活动

的；而自然所包容的一切存在物，則又必然按照它們个別的本质而活动；整体和它的部分以及部分和整体之所以有关系，都是由于运动；所以，在宇宙中一切事物都是互相关联的，宇宙本身不过是一条原因和結果的无穷的鎖鏈，这些原因和結果，不断地这一些从那一些中产生出来。只要我們稍加思索，我們就会不得不承认，我們所见的一切都是“必然的”，或不能不是现在这个样子的；我們所看到的一切东西，以及超乎我們視觉以外的一切东西，都按照一定的法則而活动。根据这些法則，重物体下墜，輕物体上升，类似的实体相吸，一切生物努力于自己的保存，人爱惜自己，只要他认識这东西对他有利，他便爱它，对他不利，他便憎恶。最后，我們不得不承认，在一切存在物都不断彼此影响着的自然之內，在本身也不过是一个按照必然法則給与或接受运动的永恒循环的自然之內，不可能有独立的能力、孤立的原因和摆脫一切关系的活动。

我們可以用两个例子来把刚才提出的原則弄得更加明确；这两个例子，一个借自物理方面，另一个是借自道德方面。在由一陣狂风所卷起的尘土的漩渦之中，在由掀起巨浪的逆风所激动的最可怕的暴风雨之中，无論在我們看起来是多么混乱，可是沒有一粒沙一个水的分子是“随便”地摆在那里的，它們都有占据现在所处的地位的充足的原因，它們沒有不是严格地按照它們应当那样活动的方式而活动的。一个几何学家，如果他正确地认識在这两种情况下活动着的不同力量以及被运动着的分子的特性，他就可以証明出，根据这些已知的原因，每个分子都是严格地非那样不可地在活动着，而且不能够有别的样子的活动。

在有时扰乱政治社会而时常是造成一个帝国的傾复的可怕的

騷乱中，无論是一个行动、一句話、一个思想、一个意志、一个情欲，在从事革命的人当中——不管这些人是破坏者还是牺牲者——沒有不是必然的，沒有不是像它应起作用地那样起作用，沒有不是按照这些人在这个道德的风暴中所占的地位、像它必然要造成地那样絲毫不錯地造成一些結果的。这些，在一个能把握而且能估計助成这个革命的人的精神和肉体的一切活动和反应的有智力的人看来是很明显的。

总之，如果在自然里一切都是相連的；如果一切运动都是这一个从另一个里产生出来，那么，虽然它們的秘密交通常常超乎我們視綫以外，我們也应該相信，沒有什么微小的或遙远的原因不会在我們身上有时产生最大、最直接的結果的。說不定一陣暴风雨的一些最初的因素就是在利比亚干燥的平原里聚集起来的，这个暴风雨，被风卷着，向我們奔馳而来，加重了我們的大气，影响到一个人的气质和情緒，而这个人由他自己的一些情况又能影响到許多其他的人，并且依照着他的意志来决定許多民族的命运。

事实上，人处在自然中，作为自然的一部分；他依照对他是特有的一些法則而活动，并且以較明显、或較不明显的方式，来接受事物根据自己本质所特有的法則而作用于他的那些活动或冲动。就是这样，他被多方地改变着；而他的行动，則往往是由他自己的能力，以及由影响到他并改变着他的那些东西的能力所构成。这就是那样多样地、而且时常是那样矛盾地规定着他的思維、意见、意志、活动，一句話，规定着在他內心中經过的、或明显或隐藏的运动的东西。我們以后还有机会，把这个在今日如此聚訟紛紜的眞理，弄个彻底明白；这里，我們只要一般地証明，在自然中一切都是

必然的，自然中沒有任何东西能够有跟它的活动不同的另外的活动法。

在事物之不同体系間建立联系和关系的，就是这一步比一步近地被传递和被接受的运动：这些事物只要处于交互作用的范围之內，吸引力便使它們接近；排拒作用便使它們分解、分离；一个是使它們保存、强壮；一个是使它們衰弱、毁坏。事物一經配合起来，便由于“惰力”的緣故而在自己的存在方式中坚持下去；不过，它們这也不能办到，因为它們是处于連續地永久地作用于它們的其他一切事物的不断影响之下，它們的形式的改变、解体，对自然的保存来說是必要的。这保存是我們能够在自然中看出的唯一的目的，我們看见自然不停地向着这个目的前进，它不断地由于附属于大整体的一切事物之毁灭和再生，而追逐着这个目的。这一切附属的事物，被迫遵从自然的法則，不得不以它們自己的方式，来协力維持那对于大整体来讲乃是主动的和本质的生存。

因此，每个存在物就相当于大家族中的一員，在共同劳动中完成它必要的任务。一切物体都遵照那联系于它們固有本质的一些法則而活动，一刻也不能离开自然本身依之而活动的那些法則：一切力、一切本质、一切能力所服从的那个中心力，便规范着一切事物的运动；由于自然固有本质的必然性，它使一切存在物以不同方式来协力完成它的总計划；而这計划只能是生命、活动；用部分的不断改变来維持整体。它之达成这个目的，是由于它用这一些事物去推动另一些事物这样的办法，让一切存在物都运动起来。这样作，就是建立和破坏事物与事物之間的一些关系，就是給与并且剝去它們一些形式、配合、性质，根据这些形式、配合、性质，它們活

动一些时候，不久又被自然所夺去，使之以全然另外的一种方式而活动。就是这样，自然按照維持它的总体的需要——这是自然主要地必然倾向着的——，使它們生长又使它們改变，使它們增多又使它們减少，使它們接近或使它們远离，既形成它們而又毁坏它們。

因此，这个不可抵抗的力、这个遍在的必然、这个普遍的能力，只不过是事物本性的結果，正由于这个結果，一切才照着永久不变的一些法則毫不松懈地在活动；这些法則，对于整个自然和对于自然所包容的一切，都是不变的。自然是一个活动着的或是有生命的整体，它的一切部分都必然地、不自觉地协力来維持它們的作用、生存和生命：自然是必然地存在着并且活动着的，它所包容的一切，也都必然地共同协力来使自然这个活动着的东西达于永生①。后面我們将要看到，为要給自然的能力造成一个观念，人們的想像是曾經如何地活跃过，我們将要看到，人們把自然加以人格化，而且把自然抬得比自然本身实际还要高。最后，我們将要考察一下，人們因为不认識自然、妄想中止自然的进程、取消它永恒的法則、阻碍事物的必然性而創造出来的那种种可笑和有害的奇怪想法。

① 柏拉图說：“物质和必然性是同样的东西，而这个必然性乃是世界的母亲”。事实上，物质活动，那是因为它存在，并且它是为活动而存在；我們只能說到这里为止。假如有人問：物质怎么样或为什么存在呢？我們就要回答：它是必然地存在着，或因为它自身包含着它生存的充足理由。要假想物质是由一个与它本身不同、而且比它更不可知的东西所产生或所創造的話，那么，就应該永远說，这个东西，不管它是怎样，也是必然的，或者它本身也包含着它自己生存的充足理由。用这个东西去代替物质或自然，那么，至少在某些观点上，可以說就是用一个不可知的成因、完全不可认識的、它的存在是不可能証明的成因，去代替一个已知的、可能认識的成因。

第五章　論秩序与混乱，論智慧，論偶然

看见宇宙中发生的一些必然的、周期的、有规则的运动，就使我們人在心里产生秩序的观念。秩序这个字，照它最初的意义来讲，只不过表示易于看出或辨认一个整体的部分的总体及其关系的一种方式罢了；在这整体中，我們发见它的存在和活动方式同我們自己的存在和活动方式有着某种相应性或符合性。人，扩充了这个观念，曾把对他只是用来观察个别事物的方式去观察宇宙；他假想在自然中当眞存在着如他在秩序这个名称下所指的那些东西，如关系和相应性等，因此，他也就把在他看来似乎不与前者相符合的一切关系叫作混乱。

根据这种对于秩序和混乱的观念，很容易推断出：在一切都是必然的这个自然之中，秩序和混乱是决不会实在存在的。自然遵循着一些不变的法则，并且强迫一切事物在生存过程中时时刻刻都要遵守从它們固有生存中产生出来的那些规律。因此，我們称为秩序或混乱这种东西的模型，不过只存在于我們心中罢了；正如一切抽象的和形而上学的观念一样，决不能設想它是存在于我們之外的。一句話，秩序只不过是把我們和围繞着我們的一些事物、或是和我們只作为它的部分的那个整体协調起来的一种性能。

可是，如果我們要把秩序的观念应用于自然，那么，这个秩序就只是那在我們判断起来是协力向着一个共同目的的一系列的活

动或运动。因此，在一个自己运动的物体中，秩序就是特为来构成它那样子并且来把它保持在现在生存中那样的活动或运动的系列、鏈环。秩序，对于整个自然来讲，就是对于它的主动生存和对于它的永恒总体的保持所必需的原因和結果的长长的鎖鏈。可是，正如我們刚在前一章証明了的，一切特殊的存在物在它們所占的等級中，都是被迫朝着这个目的协力前进的；由此我們就不得不推断出，我們所說的自然的秩序，不过是观察事物的必然性的一种方式，这必然性是为我們所认識的一切东西所服从的。我們所謂混乱，只是用来指明这样一些必然活动或运动的一个相对的用語，即由于这些活动或运动，一些特殊的存在物在它們极为短暫的生存方式中，必然地被敗坏和被扰乱，而不得不改变自己的活动方式；但是，在所有这些活动、这些运动中，沒有一个能够，即使是一霎那，抵触或扰乱作为一切存在物从之得到自己的存在、性质和特殊运动的那个自然的一般秩序的。混乱，对于一个存在物来說，永远只是走向新的秩序、走向新的生存方式的过渡。这个新的生存方式，必然会引出有别于这个存在物以前所能具有的一系列新的活动或运动。

我們所謂自然中的秩序，就是指一种存在方式，或是自然的各各部分所严格需要的一种条件。在完全不同于我們所见的那个原因、結果、力量、或宇宙的集合之中，在物质的完全另外的一种体系之中，如果可能的話，也必然要建立某种安排。假若把在实质上最不相同最不調和的一些东西发动起来，集合起来，那么，由于一系列的必然的现象，在它們中間也会形成一种全然是另一种样子的秩序，一种性能，——即一种宜于构成事物自身或整体中的一部分

的性能,这就是我們对于一个性質所能加以界說的眞实的概念。

因此,我再說一遍,秩序,不过就是从活动的結果这方面来观察的那种必然性,或是在宇宙中所产生的許許多多原因和結果相連而成的鎖鏈。如果不是那些按照必然的法則——即我們借以看出組成行星体系的物体依之去活动的那些法則——而动作的现象的連續,那么,在我們的行星体系內,就是說,在我們对它还有着某些概念的唯一的行星体系內,秩序在事实上又是什么呢?由于这些法則的結果,太阳便占据了中心,行星对它作着向心运动,并且围繞着它,以均匀的速度继續不断地旋轉着。这些行星的卫星,又对处于它們活动范围中心的行星发生向心力,而且围繞着它走着周期的路程。这些行星之一,就是我們所居住的地球,它自轉,由于每年的运行而必然造成的它面向太阳的部分时时不同,于是就产生了有規則的变化,这变化我們称为季候;由于太阳在我們地球的不同部分上活动的必然結果,地球上一切产物便发生种种变化;植物、动物、人、在冬天是处在一种昏睡之中;春天,一切生物似乎都复活了,好像从一个长长的假寐中苏醒过来。一句話,地球接受阳光的方式影响它的一切产物;斜射的阳光决不像直射的阳光那样地活动;由于地球自轉而引起的阳光之周期性的有无,便产生了白天和黑夜。从这一切,我們所见到的,就只是一些建立在事物本質之上的必然的結果,只要事物的本質始終保持一致,这些結果是决不能自相矛盾的。所有这些結果都要归因于向心作用、吸引作用、离心力等等。

另一方面,我們把它当作超自然的結果而大加叹賞的这个秩序,有时也自己紛扰起来,或变成混乱状态;但是,这个混乱自身也

常是自然法则的一种結果。在自然中，它的某些部分为了整体的維持而在自己日常軌道中受到搅扰，这也是必需的。这就是一些彗星之所以突如其来地出现在我們惊异的眼前；它們那离心的飞奔扰乱我們行星体系的安靜；它們引起一般世俗人的恐怖，对这般人，一切都是神奇的；物理学家自己也揣想，从前这些彗星也扰乱过地球的表面，造成了地球上一些最大的变革。在这些不寻常的混乱之外，还有一些我們所遭遇的普通的混乱；有时，季节仿佛是被移动了；有时，原素变得不調諧了；海越出它的界限；坚固的陆地搖撼起来；高山冒火；传染病毁灭着人和动物；干燥不毛荒凉了乡村；于是，惊慌失措的人們便大声地呼喚着秩序，向他們假想就是混乱的制作者的神明举起战慄的双手；然而，这些令人愁苦的混乱乃是由一些自然原因所产生的必然結果，这些自然原因，按照一些固定的、被自己的固有本质以及自然的普遍本质所规定的法則而活动。在这个自然之內，一切都要轉变、运动、解体；在这个自然之內，我們所謂的**秩序**有时必需被搅乱，而改变成为一种新的存在方式，——这在我們也就是一个混乱。

自然的秩序和混乱其实是并不存在的；我們是在适合于我們生存的一切事物中找到**秩序**，而在相反于我們生存的一切事物中找到**混乱**。不过，在一个自然里面，如果它的一切部分永远不能离开由它們固有本质中导引出的确定而必然的规則，那么在这个自然里，一切便都是在秩序之中；在这样一个整体里，即在为維持整体的存在，混乱是必要的，但整体的一般进程却永远不会紛乱，并且，整体里的一切結果都是陆續地从自然的原因中产生出来，而这些自然的原因是如它們应該沒有錯誤地活动地那样活动着——在

这样一个整体里，就决沒有混乱。

这样一来，那么在自然中就既不能有怪物，也不能有神奇、奥妙和奇迹。我們所謂怪物，就是为我們眼睛所不熟悉的一些配合，而它們幷不因此就不是什么必然的結果。我們所謂的神奇、奥妙、超自然的結果，乃是自然的一些现象，不过我們絲毫不认識它們的根源和活动的方式罢了，而且又因为缺乏对于眞实原因的认識，我們遂荒謬地把这些现象归之于一些虛构的原因。这些原因，同秩序的观念一样，是只存在于我們內心之中的，可是我們却把它們放在自然之外，放在在它之外任何什么东西都不能存在的那个自然之外。

至于說到人們所称的奇迹，就是說，有违于自然的不变法則的那些結果，我們觉得像这样的事情是不可能的，幷且，除非整个自然在它的倾向之中被停止或被搅乱，沒有什么东西能够延誤事物的必然的进程，即使是片刻的功夫。只有对于那些沒有充分研究过自然的人，或絲毫沒有感觉到，除非整体消灭，或至少改变了本质或存在方式，自然的法則即使在极細微的部分之內也是永远不能自相矛盾的——只有对于这些人，在自然里才存在着神奇和奇迹。①

可见，秩序和混乱，不过是一些字，我們用这些字来表示某些

① 按照某些形而上学家的意见，一个奇迹就是这样的一个結果，即它决不能出于自然中某些足够的能力。（Miraculum vocamus effectum qui nullas sui vires sufficientes in natura agnoscit. 参看拜林格的《論神、心灵与世界。）人們由此得到結論：应当在自然之外或在自然的范圍以外去寻找它的原因；然而，理性却指示給我們，在沒有充分认識自然的一切原因或自然所包含的能力之前，我們决不应該祈灵于一个超自然的原因，或在自然之外的一个原因。

特殊事物所处的那些情况。一个存在物，当它的一切运动都是协力来維持它现在的生存，并且便利于它在这个生存里面保留下去的那种傾向时，那么，它就是在秩序之中；如果使它运动起来的那些原因，扰乱或破坏了它为維持现状所必需的和諧与均衡，那么，它便是在混亂之中了。不过，在一个存在物之內的混乱，如我們所见，只是向一个新秩序的过渡。这个过渡越是迅速，則对于感受这个过渡的存在物来說，混乱就越大，导人于死亡的东西，对人就是最大的混乱，可是，对于人，死亡不过是使人走向一个新的生存方式的过渡：死亡仍是在自然的秩序中的。

当組成人身体的各个部分，按照能够保存整体的那种方式而活动的时候，我們便說，人的身体是在秩序之中，而这整体的保存就是他现在生存的目的。当人身体的固体和液体都共同向着这个目的，并且彼此支援以达到这个目的的时候，我們便說它是健康的；当人身体的某些部分停止共同协力于它的保存、停止尽到它們特有的功能时，人身体的傾向便馬上受到扰乱，我們便說，这个身体是处在混乱之中了。这就是在病的状态中所碰到的一些情况，在病中，虽然存在于人机体內的运动与共同协力来产生健康的那些运动同样属于必然，同样为一定的、自然的、不变的法則所规定：而病，在他身上，則只不过产生一个新的結果，产生运动和事物的一个新的秩序而已。一个人刚刚死了，在我們看来，这对于他是个最大的混乱；他的身体再也不是以前那样了，他的各部分再也不共同协力于同一的目的了，他的血再也不流动了，他再也不感觉，不再有任何观念，不再思維和願欲了；死就是人生存之終止的时期；他的机体，由于抽掉了使它以一种规定的方式而活动的本源，而变

成了一堆沒有生命的物质；它的傾向改变了，而且，所有在它残体中存在着的一切运动，却共同努力朝向于另一个新的目的：在以它們的秩序与和諧产生了生命、感觉、思維、情欲、健康等等的运动之后，又继之以一系列属于另一种类的运动，这类运动与前一类运动同样遵守着必然的法則：死人的一切部分协力产生所謂解体、发酵、腐化等等东西，而这些新的存在和活动方式对于落到这种景况的人，一如感觉、思維、血液的循环运动等等之于活人，同样是自然的：他的本质既已改变，他的活动方式也就不能一样；在通力合作以产生我們称之为生命的有規則而必然的运动之后，继之以通力合作以产生尸身之解体、各部分的分散、以及产生新事物之新的配合的形成：这些，如前所见，就是在永远活动着的自然之不变的秩序以內的东西。①

因此，关于那个巨大的总体，即存在物的一切运动，我們不能过于重复地申說了，一切存在物的活动方式只能在秩序之內，而且永远与自然相适应；在这些存在物不得不經过的一切情况里，它們經常以一种必然附属于普遍总体的方式而活动。加之，每个特殊的存在物都永远在秩序中活动；它的一切动作，它的运动的整个体系，永远是它經久或暫时的生存方式的一种必然結果。在一个政

① 一个匿名的作者說："人們慣于思想生命就是死亡的反面，在絕对的毁灭这个观念之下被表现的死亡，曾使人热心地去寻找如何使灵魂免于毁灭的种种理由，好像灵魂本质上是与生命不同的一种事物……；但是，簡单的知觉告訴我們，属于这类事物的两个对立物就是'有生命'和'无生命'。死是很少与生相对立的，甚至死乃是生的根源：一个停止了生命的单一的动物的躯体能形成千百个其他活的动物；这是和生命处于自然的威力之內这件事实同样是很显然的。"参看《杂論》(Dissertations mêlées)，1940年在阿姆斯特丹出版，第252和253頁。

治社会內，秩序就是观念、意志、构成这个社会的人們的活动之必然的結果的产物。他們的运动是以协力于总体的保存或总体的瓦解这种方式而被規定的。以造成我們所謂有道德的人为目的而被培养或被改变的人，必然地以結果可以造福于人这种方式而活动；至于我們所說的恶人，則必然以給社会带来不幸这种方式而活动。他們的性质和他們的改变旣然不同，那么，他們的活动就不能不彼此有別；而他們行动的体系，或相对的秩序(ordre relatif)，也因此有着本质上的不同。

所以，在个別的存在物里，秩序与混乱不过是一些观察方式——即观察它們对我們所产生的一些自然而必然的結果的方式。我們怕恶人，我們說他給社会带来混乱，因为他扰乱社会的傾向，并且有碍于社会的福利。我們避开一块下落的石头，因为它会攪乱我們內部的、为我們自身的保存所必需的运动的秩序。不过，秩序和混乱，如我們所见，它們永远都是存在物之經久或过渡状态的同样必然的結果。火烧我們是在秩序之中，因为烧正是火的本质；恶人为害也是在秩序之中，因为为害正是恶人的本质：但是，在另一方面，一个有理智的生物躲开有害于它的东西并且竭力躲避能够扰乱它的生存方式的东西，这也是在秩序之中。一个生物，由于它的器官使它有了感觉，那么，按照它的本质，便不得不逃避凡是可以伤害它的器官和危及它的生存的一切东西。

我們所称为理智的，就是指照我們的样子构成的这样一些存在物，在他們里面，我們看见有些机能专門用来保存自己，使自己維持在和自己相适应的秩序之中，采取一些必要的方法来达成自我保存的目的，而他們对自己特有的一些运动是有意識的。由此

可见,我們所謂理智这个机能,是指向着一个目的而活动的那个能力,这个目的,就是我們在說他是具有理智的那个存在物里面所认識的。对于有些存在物,在它們里面找不到和我們同样的构造,也找不到同样的器官,同样的机能,一句話,我們不知道它們的适合于自己的本质、能力、目的、甚至秩序是什么——对于这样一些存在物,我們便把它們看成是沒有理智的。整体决不能有目的,因为在它之外,沒有任何东西可以作为它努力趋向的目标;但是,它所包含的部分则有一个目的。假如我們是从自身取得秩序的观念,那么,我們也仍然是从自身取得理智的观念。我們不承认一切不以我們的方式而活动的东西是有理智的。有些存在物,我們設想它們的活动跟我們的一样,我們便承认它們有理智:称它們是理智的动因(agents intelligents);我們說其他的都是一些盲目的原因,是一些凭偶然而活动的理智的动因;偶然是一个毫无任何意义的字眼,是我們常常用来与理智这个字相对立的,我們并沒有給它附以确定的观念。

事实上,我們是把我們看不出同原因相联系着的一切結果归之于偶然。所以,我們使用偶然这个字,不过是来掩盖我們对于产生所见的那些結果的自然原因的愚昧无知罢了。我們对于这个自然的原因产生結果的方法,沒有絲毫概念,而在它活动的方法中,也絲毫看不到有类似于我們行动所遵循着的秩序或体系。只要我們看见或以为看见那秩序,我們就把这秩序归之于一个理智——而这,同样是借自我們本身以及我們的活动和被感动的特有的方式的一种性质。

一个有理智的东西,就是一个能思維、能願欲、能为达到一个

目的而活动的生物。然而，要想以我們这样的方式去願欲、去活动，就必須具有类似我們这样的器官和目的。所以，說自然是被一个智慧所統治，这就是认为，它是被一个具有器官的生物所統治，因为沒有器官，它便不能有知觉、观念、直观、思維、志願、計划和行动。

人常常把自己作为宇宙的中心；凡是他在宇宙中看见的一切，都拿来和自己比較：只要他以为瞥见了一种活动和他自己的活动方式有某些相合之处，或是有某些现象使他感到兴趣，他便把它們归之于一个原因，这原因和他相似、像他那样地活动、有同他一样的机能、一样的兴味、一样的計划、一样的傾向；一句話，他把自己作为它的模型。这就是为什么，人在他的种类之外，虽然只看见与自己相异而活动着的东西，然而却相信在自然中辨认出一个与他自己的观念相类似的秩序，与他自己相适合的目的，因而想像这个自然是被像他那样的一个有理智的原因所統治，他把自己以为看见了的那个秩序和他自己具有的那些目的，认为是自然所具有，因而对自然大加敬重。誠然，要想产生像他在宇宙里亲眼看见发生的那些浩大而复杂的結果，人自觉是沒有这种能力的，他不得不承认，在他和产生这样巨大結果的不可见的原因之間，有着差异；他以为，只要把自己所具有的一切机能加以夸大，认为是这个原因所具有的，那么困难便解决了。就这样，他自己逐漸形成了一个有智慧的原因的观念，他把这个智慧的原因高高放在自然之上，让它統帅所有一切运动，因为他认为，統帅一切运动，这是自然本身所办不到的；他一直頑固地把自然看成是一堆僵死的、毫无生气的、不成形的物质，这堆物质不能产生任何伟大的結果，不能产生从而得

出所謂宇宙的秩序的那些有規則的现象。①

由此可见，人之所以增添了一些毫无必然性的存在物，所以假設宇宙是处在一个现在和未来都以人为模型的那个有智慧的原因的势力之下，就因为对于自然的力或物质的性质缺乏认識；当他过于夸张了这个原因的能力，他就只能把它弄得不可理解；当他要想在这个智慧之內假設一些不相容的性质，而不得不使人們在这世界上所见的矛盾和混乱的結果自圓其說的时候，他就会消灭这个原因，或使它根本成为不可能：事实上，我們在这世界上看见一些混乱，虽然这个世界的良好秩序——人家对我們說——不能不使我們承认这个世界是出于一个至高无上的智慧的創造；可是，这些混乱却把人們給它假想的种种計划、权力、明智、善良、以及人們对它大加贊揚的那个神妙的秩序給戳穿了。

毫无疑問，人家会对我們說，自然既然包含着并且产生着具有理智的生物，那么，它自己必然就是智慧的，或必得为一个智慧的原因所統治。我們将回答說，理智只是属于有机物的一种机能，就是說，这些生物由一种被规定的方式配合而組成，从而产生一些一定的活动方式，我們是按照这些生物所产生的不同結果而用特别名称来表示这些活动方式的。酒并沒有我們所謂精神或勇气这些性质；然而，我們见到它有时却把这些性质給与我們认为完全缺乏这些性质的人。我們不能用对自然所包含的一些存在物称呼它們

① 有人說，阿那克薩哥拉（Anaxagore）是第一个人假想宇宙是被一个智慧或一个悟性所創造所統治的。亚里士多德責备他，說当他找不到好的理由的时候，就使用这个智慧作为一个机器神（Un Dieu-Machine），来产生一切事物。（参看 Dictionnaire de Bayle, article Anaxagoras, Note E.）无疑地，誰都可以对那些使用智慧这个字去解决困难的人作出同样的責备。

是理智的那种方式，去称呼自然是智慧的；但是，自然却能以一种特殊方法——把相合的物质集合起来形成一些有机体，从而生出我們所謂理智的这种机能与作为这个性质之必然結果的活动方式——来产生一些智慧的生物。我再重說一遍，为了要有智慧、有計划和目的，就必須要有观念；要有观念，就必須要有器官和感官，这，是既不能求之于自然，也不能求之于我們假想是統帅着一切运动的那个原因的。最后，經驗給我們証明，那些被我們看作是沒有生气的和僵死的物质，只要它們以某种方式配合起来，便会得到活动、智慧和生命。

从我們方才所讲的一切，应該得到結論說，秩序永远只是原因和結果之一致和必然的連鎖，或是由存在物的性质中生出来的活动的結果——只要这些存在物处于一种既定的情况之下；混乱就是这种情况的改变；在宇宙中，一切都必然在秩序之中，一切都按照存在物的性质活动和运动；在一切都遵守着自己的生存法則的这个自然之中，既不能有混乱，也不能有眞实的恶。在这个自然之中，沒有偶然，沒有属于意外的事物，也决沒有沒有充分原因的結果，一切原因都遵循着固定的、一定的法則而活动，这些法則有賴于它們本质的特性，一如有賴于那构成它們永远的或暫时的状态的配合和改变。智慧乃是属于某些特殊事物的一种存在和活动的方式，假如我們要說自然有智慧，那么在自然本身，这个智慧只不过是凭着一些必要的方法来使自然的活动的生存得以保持的那种机能罢了。在否认自然有像我們所享有的这样一种智慧的时候；在否认那我們假想是自然的动力、或我們自以为在自然中找到了秩序本源的那个智慧的原因的时候，我們并不是把任何东西都归之

于偶然，归之于盲目的力，而是把我們所见的一切归之于一些眞实的、已知的、或易于认識的原因。我們承认，存在着的一切都是永恒的物质所固有的种种性质所产生的結果，这物质用它的混合、配合和形态的改变，来产生我們所见到的秩序、混乱和变化。当我們想像出一些盲目的原因时，盲目的其实正是我們自己；当我們把自然的种种結果归之于偶然时，正表示出我們对于自然的能力和法則茫然无知；当我們把这些結果归功于一个智慧——这个智慧的概念只是从我們自身抽出来的，而且它永远不与我們归功于这个智慧的种种結果相符合——，那就說明我們还沒有得到充分的教育：因为我們臆造一些文字去补充事物的不足，而且相信彼此默认，我們是借着要把自己从来不敢加以說明、从来不敢加以分析的那些观念弄得曖昧起来这样一种方法，去臆造一些文字以补充事物的不足的。

第六章　論人;論物质的人与精神的人的区分;論人的起源

现在，让我們把方才考察过的那些一般法則，应用到对我們最有关系的自然物上面去罢;看一看人与他周围的其他事物，到底不同在什么地方;考察一下人是否和其他事物有着一般的相合之处，使他不能不按照一切东西所遵从的普遍法則而活动，尽管他和其他事物在某些方面有着差异。最后再看一看，人在思考他自己的存在时所創造出来的那些关于他自身的观念到底是虛构的，还是有根据的。

人在以自然作为总汇的存在物的队伍中，占有一个位置:他的本质，就是說，使他有别于其他事物的那个存在方式，使他能具有不同的活动或运动方式;这些运动，有些是单純的、明显的，有些是复杂的、隐藏的。人的生命，不过是必然而相連的种种运动的一个漫长的連續。作为这些运动的根源的，不是那包含在他自身之內的一些原因——比方他的血液、他的神經、他的筋絡、他的肉、他的骨，一句話，組成他总体或身体的那些坚固的和流动的物质;就是作用于他、多种多样地改变着他的那些外在的原因——比方包围着他的空气、使他得到营养的食物、以及不断刺激着他的感官因而在他內部产生不断变化的一切东西。

和所有的存在物一样，人努力于保持他获得的生存、反抗对它的破坏、具有惰力、具有自身的重心，被同他相类的东西所吸引、被

同他相反的东西所排斥，他追求一些东西、他逃避或努力远离另外一些东西。这些，就是人們曾用各种不同名称表示过的、为人所能具有的那些不同的活动方式和被外界改变的方式：对于这些，我們不久就要有机会加以詳細的考察。

人这部机器的活动方式——外现的也好、內在的也好，无論它們表现得或的确是多么神妙、多么隐蔽、多么复杂，如果仔細加以研究，我們就会看出，人的一切动作、运动、变化、各种不同的情态、变革，都經常被一些法則所支配。这些法則，就是自然同样对于它所产生的那些存在物——自然使它們发展、丰富了它們的机能、使它們增殖、保存它們一个时期、而終于在使它們改变形态时把它們加以毁坏或解体的那些存在物所规定的法則。

談到人的起源，人起初不过是一顆看不见的微粒，它的部分是不成形式的，它的能动性和生命我們都觉察不出，一句話，在这微粒中，我們看不见那叫作感觉、智慧、思維、能力、理性等等东西的任何形迹。这顆微粒，被放在对它是适宜的子宫之內，由于不断吸取了与它自己相类的、同它一起配合一起同化的物质，而自行发展、自行伸张、自行生长起来。过了一些时候，等它出了这个专为保存、发展、加强它这部机器的各种幼弱的胚芽的場所以后，就变成了人；它的身体于是取得了显著的扩张，它的运动也很明显，它的一切部分都有感觉能力，它变成了活生生的和动作着的一块质量，就是說，能感觉、能思維、能完成人类存在所固有的那些作用；它所以能够这样，就只因为它借着在自己內部完成的不断的吸引作用和配合作用，逐漸地，被我們断定是僵死的、沒有感觉的、沒有生命的这类物质所增长、所营养、所滋补：而事实上，这些物质毕竟

还是能够形成一个活动着的、有生命的、能感觉、能判断、能推理、能願欲、能考慮、能选择的整体，能多多少少有效地为它自身的保存，就是說，为維持它自己生存的內部和諧而从事劳动。

人在自己生命过程中所体驗的一切运动或变化，无論是来自外在事物那方面的，还是来自存在于他自身之內的东西那方面的，都是或者有利于他的存在，或者有害于他的存在，或者能維持他在秩序之中，或把他丢在混乱里面去的；它們对于这个生存方式之本质的傾向，时而相适应，时而又相抵触，一句話，时而是愜意的或时而是可恼的；他由于自己的本性被迫着去贊許这一些又非难那一些；有些使他幸福，有些使他不幸；有些成为他欲求的对象，有些又使他恐惧不安。

在人从降生到死亡所表现出的一切现象中，我們看到的，只不过是一系列必然的、相合于一切自然物所共同遵守的法則的原因与結果罢了。人的一切活动方式、感觉、观念、情欲、意志、行动，都是他的种种性质以及在使他运动的那些东西之中的种种性质所生的必然結果。他所作的一切以及在他內部所发生的一切，都是惰力、在他自身上的重力作用、吸引与排斥的性质、自我保存的傾向——一句話，是它和我們见到的一切存在物所共同具有的那种能力的結果；这个能力，只是在人里面以一种特殊方式来表现自己，这种方式应归因于人的特殊本性，而且由于这种特殊的表现方式，人才有别于另一种体系或另一种不同秩序的存在物。

当人反省他自己时，所犯的錯誤的泉源，就正如我們不久有机会要予以指明的那样，是出于他相信他的运动是由于他自己，是永远凭着自己的能力而活动；在他的行动中，以及在作为他的行动的

动力的意志中，他以为自己是独立于自然的一般法則之外的东西，是独立于这个自然往往在他不知不觉、也不管他願意不願意就使之作用于他的那些事物之外的东西：如果他自己注意考察过，那么他便早就会承认他的一切运动决不是什么自发的运动；他会发现他的降生是决定于那些完全超乎他能力以外的一些原因；他之进到他占有一席地位的这个体系中来，并不是由于自己的心願；从他降生直到死去，在这段时期中，他是继續不断地被一些原因所改变着，这些原因，不管他願意与否总要影响他的机体，更改着他的存在，并且支配着他的行为。只要稍微思索一下，不是就可以証明，那构成他身体的固体与液体，和他以为是不受外在原因影响的那个隐秘的机械构造，都永恒地受着这些原因的影响，而如果沒有这个影响，它們就会完全不可能活动的嗎？他难道沒有看见，他的气质絲毫也不取决于他自己，他的情欲乃是这个气质的必然結果，他的意欲、他的行动，都是被这些情欲所决定，被一些不是出自他自己的意见所决定——他难道沒有看见这些嗎？他那或多或少充沛的或灼热的血液、以及他那或多或少紧张或松弛的神經与筋絡、他那耐久或易坏的体质，不是都无时无刻不在决定着他的观念、决定着他的或可见或隐蔽的运动嗎？他身体的情况，不是必然地依賴于多样变化的空气、依賴于营养他的那些食物、以及在他身体內进行的、保持他机体的秩序或把混乱带到他机体之內的那些秘密的配合嗎？一句話，一切都早已应該使人信服，人在他生存的每一瞬間，都是在必然性掌握之中的一个被动的工具。

在一切都是相連的、一切原因都是一个个互相联絡起来的这样一个世界之內，不能有独立的和孤立的能力或力。这是永远在

活动着的自然，給人指出每个人在綫条上应該描繪的点子；是自然酝酿并且配合着应該組成人的那些原素；是自然給人以存在、傾向、他的特殊活动方式；是自然使他发展、使他增长、保存他一个时期，在这时期里，他被迫要完成他的任务；是自然在人的历程上安放一些事物和事件，这些东西，时而以一种对他是惬意的方式、时而又以一种对他是有害的方式，改变着他。自然給人以感觉，使他能选择对象并采取一些最宜于保存自己的方法；当人已走尽他的生之旅程的时候，这仍是自然，引他走向死亡，使他屈服于沒有任何事物可以逃避的那个一般而不变的法则。运动就是这样使人降生，維持他一些时候，而最后把他毁灭，或是强迫他重新回到自然中去。这个自然很快地又将使他在无限的新的形式之下分散地再现出来，而他的每一个部分，都同样必然地要經历一些不同的周期，就像整体的先前的那个生存所經历过的一样。

人类，一如其他一切存在物，可能有两种运动：一种是质量的运动，由于这种运动，整个身体或它的某些部分是显然可见地从一个地方移到另一个地方；另一种是內在的和隐藏的运动，在这种运动中，有一些是我們能感觉到的，至于其余的一些，它們的运动则为我們所不知，而只能由它們产生在外面的一些結果去使人猜度到。在一部非常复杂、由大量物质配合而成、随着各种性质、比例、活动方式而变化的机器中，那些运动也必然是非常复杂的；它們的緩慢一如它們的迅速，时常使它們逃脱人的观察，即使这些运动是在这个人的內部經过的。

假如人在想要了解自己的身体和自己的活动方式的时候碰到这样多的困难；假如人妄想用这样奇怪的假說去解释他的机器的

一些隐秘的活动（他看见这个机器以一种在他看来与自然界的其他事物如此不同的方式而运动着的），那么，我們也不必感到惊异。他清楚地看见他的身体和它的部分在动作；可是往往不能看见使它們动作起来的那东西：于是，他就以为在自身里面包含着一个同他的机器有区别的动力根源，它暗地里把冲动給予这个机器的弹簧，以自己固有的能力而运动，并且按照一些全然不同于规范其他一切存在物的运动的法則而活动。他意識到某些使他有所感觉的內在的运动；但是，怎样理解这些不可见的运动竟能时常产生这样惊人的結果呢？怎样了解一个易于飘逝的观念、一个思維的不可感知的活动，竟时常能够給他整个的存在带来紛扰和混乱呢？一句話，他相信在自己里面看见一个有别于他自身而賦有一种秘密力量的实体；他假想在它里面具有一些性质，这些性质与影响我們器官的那些有形原因的性质，或与这些器官本身的性质，都全然不同。他絲毫沒有注意，那使一块石头下墜或使他手臂运动的最初的原因，与以思維和意志作为結果的那个內在运动的原因，也許是同样难于領悟或說明的。所以，因为沒有探究自然，沒有在眞实的观点之下去观察自然，沒有注意这个据說是推动者的运动和他的身体或他的物质的器官的运动二者之一致性与同时性，他才会断言这推动者不仅是一种特殊的事物，而且它还具有一种不同于一切自然事物的本性，具有一个最单純的本质，同他所见的一切沒有絲毫共同之点。①

---

① 一个匿名作者說："应該先給生命下一个定义，然后再去推論灵魂；不过，这是我估計办不到的事，因为在自然之中，有一些唯一的和非常单純的事物，想像既不能把它們分开，又不能把它們还原为一些比它們本身更要单純的事物；这样的东西就像生命、白、光，我們只能根据它們的結果去給它們下定义。"（参看《杂論》第252頁）生命是有机物所固有的运动的总和，而运动則只能是物质的一种性质。

从此，便相继地来了灵性、非物质性、不朽等这样的一些概念，以及人們越来越細致地发明出来的一切空泛之詞，用来指明人以为在自身之內包含着的那个未知的实体所具有的一些屬性，并且断定它就是他的那些可见的动作的隐秘动因。为要給人們对这个动力所作的一些輕率的臆測加上王冠，人們便假想这个动力与其他一切事物以及和作为它的外壳的躯体都不相同，它决不像它們一样，要經受解体作用；它那完善的单純性阻止它能够自行分解或改变形态；一句話，由于它的本质，它是超越輪迴的东西。对于这輪迴，我們看到身体以及充滿自然界的一切复杂的存在物，都是不能免的。

这样，人便成为两重的了；他把自己看成是一个整体，但这整体是由两种不同的性质之不可思議的集合而构成的，而且这两种性质之間毫沒有什么类似之处。他在自身上分别出两种实体：一种显然是屈从于粗糙的存在的影响之下的，由粗糙而沒有生气的物质所构成，这种实体被叫作“肉体”；另一种則被人假想是单純的、具有一种最純洁的本质，被看作是由它本身而活动着的，并且給予与它奇迹般結合在一起的肉体以运动，这种实体被叫作“灵魂”或“精神”；一种实体的作用被称作是“物体的”、“肉体的”、“物质的”；而另一种实体的作用則被称为是“精神的”和“智性的”；人就第一种作用来观察的时候，叫作“物质的人”；就后一种作用去观察他的时候，便叫作“精神的人”。

这些被今日大多数哲学家所采用的区别，只是建立在一些毫无根据的假想上面的。人們总相信，发明一些决不能賦与任何眞实意义的字眼便可以补救对于事物的无知。人們因为对于物质已

經窺见它的某些表面的性质，因此便自以为认識了物质、认識了物质的一切性质、一切机能、物质的內容以及它的各种不同的配合；給物质联系上一个比它自己更要不可理解的实体，那么我們实际上所作的，就只是把原来所形成的那些关于物质的薄弱的观念弄得曖昧起来。有些思辨的哲学家們便是这样，他們創造了一些字眼，凭添了一些存在，而所造成的，只是使自己陷入比他們想要避开的困难还要大得多的困难中去，并且对认識的进步安置了一些障碍物：只要事实对他們不够用的时候，他們便乞灵于臆測，这臆測对于他們很快就变成眞实；而他們那不再受經驗指引的想像，便一往而不返地陷入想像自己所孕育出来的观念和智慧的世界之迷魂陣中去了：要把想像从这里拔出而重新放在只有經驗才能提供出綫索来的正确的途径上，几乎是不可能。經驗将要指示我們，在人里面，一如在作用于我們的一切东西里面一样，所有的只不过是賦有种种不同性质的物质，这物质被多式多样地配合着、被多式多样地改变着，而且根据自己的性质而活动。一句話，人是一个由不同物质組織而成的有机的整体；与自然的其他一切产物一样，他遵守着一般的和已知的法則，一如他遵守着对他是特殊的与未知的法則或活动方式一样。

因此，如果有人問人是什么？我們便要說，这是能以唯有对他自己、对他的机体、对聚集在他身上的物质之特殊配合才是适宜的某些方式去感觉、去思維、去被改变的这样組織或形成起来的一种物质的东西。如果有人間我們人类的起源是什么？我們便要說，像其他一切存在物一样，人乃是自然的一种产物，有些方面，他与其他产物相似而服从同一的法則，有些方面，他又与别的产物不同而

遵守特殊的法则，这些特殊的法则是被他的机构的殊杂性所决定的。如果有人間人是从哪儿来的？我們便要回答，經驗还不能使我們解决这个問題，而且这个問題也不能和我們眞正有关；我們只要知道人存在着，并且人是以能产生像我們看见他所产生的那些結果的这样一种方式而构成的，也就够了。

可是，也許有人要說，人是永远存在的嗎？人的种类是否在太初的时候就产生了，抑或是自然在某一时期突然的产物呢？是否从前每一个时代都有和我們相像的人，而且将来也永远会有呢？从前每一个时代是否都有男人和女人？是否曾經有最初的一个人，而其余的人都是他的后裔？动物在蛋之先呢，还是蛋在动物之先？沒有开始的物种是否同样也沒有終結？这些物种是不可毁灭的抑或像个体一样将要消亡？人是否一直像现在这个样子呢，还是，在达到我們现在看见他的这个情况以前，他不得不經过无限的不断的发展？人是否能够以終于达到了一个固定的状态而自負，或是人的种类还应該得到改变？如果人是自然的产物，那么，有人就会問：是否我們相信，这个自然能够产生新的生物也能消灭旧的物种？如果这个假定成立，那么人們就想要知道，自然为什么不在我們眼前产生一些新的生物或新的物种呢？

仿佛人們在这些对于事物的根柢不产生什么影响的問題上，是可以采取任何立場的。因为經驗的缺乏，那么，把某种好奇心——它时常超出为我們精神所划就的范围——加以固定的，就在于假設。如果这点被认定，自然的观賞者便会說，像现在这个样子的人，說他是在时間之內产生的也好，說他是从太初就有的也好，都不见得有什么矛盾；假設这一种属是通过各种过渡或不断的

发展才达到我們现在看见的这种情况，也同样不见得有什么矛盾。物质是永恒的和必然的，可是它的配合和形态却是一时的和偶然的；人不是被配合着的、随时改变着形态的物质，难道会是别的什么嗎？

不过，有些思想似乎有利于这样的假設或使这个假設有了更多的蓋然性，即：人是在时間之內完成的一种产物，它是特别属于我們所居住的地球的，因之，人的产生只能在地球本身形成以后开始，而且是那些支配它的特殊法則的結果。生存，对于宇宙，或对于如我們所见的本质地多样的物质之整个总体，乃是本质的东西；而配合与形态对于物质則絲毫不是。这一点如果成立，那么，构成我們地球的物质尽管永远存在，可是这地球决不会一直都有它现在的形态和性质：这个地球也許是什么时候从某个别的天体上分出来的一堆质量：它也許是天文学家在太阳表面上所看到的那些斑痕或外皮的产物，那些东西或可能从那里散布到我們的行星体系里面来；也許这个地球是一个熄灭了的和变换了位置的彗星，它以前在天空中占有另外一个位置，并且它那时可以产生不同于我們现在在它上面所见的一些生物，因为在那时，它的位置和本性是理当使它的一切产物与它今日所給我們呈示出来的大大有别。

不管人們采取的假定是怎样，植物、动物、人、都可以当作地球在现在所处的地位和环境中，特别属于地球并为地球所特有的一些产物来看待；如果这个地球由于某种变革而变换了位置，那么，这些产物也要发生变化。似乎使这个假定变为强有力的，就是在我們这个地球之上，一切产物都是由于不同的气候而有所变化。人、动物、植物和矿物，并非到处一样，有时即使在一个很近的距

离之內，它們的变化却很显著。象是热带的土产；馴鹿是北方冰冻气候的特产；印度斯坦乃是钻石的祖国，这钻石在我們这些地方上是决找不到的；菠蘿生长在空气自由的美洲，除非人工供給它一种类似它所需要的那样的日光，它是不会到我国来的；最后，人的肤色、身材、形体、力气、技巧、勇气、精神的各种机能，都在不同的气候中有所不同：但是，什么构成了气候呢？这就是相对太阳来說同一地球的各部分之不同的位置；这位置便足以在地球的产物当中留下显著的变化。

因此，人們就可以很有根据地来推想，假如我們的地球由于某种意外而变动了位置，那么，它的一切产物也就不得不有所变动，因为原因不再是一样的了，或者不再以同样的方式来活动了，結果必然也就要发生变化。一切产物，为要能够保存自己或維持自己的生存，就有与它們从之产生出来的那个整体互相协調的必要，不这样，就不能存在下去。我們称之为宇宙的秩序的，就是这个把自己排列起来的能力，就是这个相对的协調作用；我們所謂混乱，就是缺乏了它。被我們当作怪物来看待的那些产物，就是那些不能与它們周围的事物或它們处于其中的那个整体的一般法則或特殊法則互相协調的东西：在这些东西形成的时候，它們是符合这些法則的，可是当它們达到完善状态的时候，这些法則便与它們相反了，这就是使得它們不能存在的原因所在。这就是为什么，在不同种类的动物之間，某种形象的相似产生許多騾子；但这些騾子却不能繁殖下去。人只能在空气中生活，而魚只能在水里生活：把人放在水里和把魚放在空气中，因为缺乏了与包围着它們的流体相协調的能力，这些动物不久就会死亡。設想把一个人从我們的行星

上移到土星上去；他的肺很快就会被一种过于稀薄的空气所破裂，他的四肢也很快就会被寒冷所冻僵，他就会因为找不着类似他现在的生存的一些因素而死亡：把另一个人运到水星上去，过度的热则很快就把他毁灭。

这样，一切好像都使我們倾向于猜测，人的种类乃是我們的地球在它现在所处的地位中所特有的一种产物，而且，这个地位一有改变，人的种类也就要变化，或是不得不归于消灭，因为只有能与整体相协調或和它联系着的，才能存在。在人里面，就是这种与整体相协調的能力，給人以秩序的观念，而且也正是这种能力使人說"一切都是好的"，至于整体也不过是它能怎么样子就是怎么个样子而已；这个整体乃是不得不是它现在这个样子；它"本来"既不是好的也不是坏的。要想使一个人抱怨宇宙是混乱不堪的，只要把这个人的位置变动一下就行了。

这些思考，似乎是与願意揣度其他行星也像我們的行星一样，是由类似我們的人居住着的这些人的想法相反的。既然北欧人以如此显著的方式大异于南非人，那么，在我們行星上的居民和土星或金星上的居民之間，什么差异我們不該設想呢？

不管怎样，如果人們强迫我們用想像去追溯到事物的起源和人类的搖籃，我們就要說，人大約就是我們地球澄清过程的一种必然結果，或者，是地球在它现在的地位中所能具有的各种性质、特性、能力的結果之一；他产生男性和女性；他的生存是和地球的生存彼此协調起来的；只要这个协調的关系存在时，人的种类便将按照以前使它产生出来的那个冲动或最初的法則，保存着并且传播下去：如果这个协調的关系一旦終止了，或者，如果变动了位置的

地球停止接受从现在作用于它并給它以能力的原因那方面而来的同样的冲动或影响，那么，人的种类就要发生变化而让位給一些新的生物，这些新的生物是宜于同接續着我們现在看见它存在着的那个情况的新情况相协調的。

那么，如果假定我們地球的地位有着变化的話，最初的人不同于现在的人，恐怕就要比四足兽之不同于昆虫更要有过之无不及的了。所以，人，与存在于地球上以及存在于其他一切之內的东西，同样都可以看作是处于一种继續不断的变易(vicissitude)之中的。因此，人类生存的最后极限也像它的开端一样，都是未知的和无关重要的。所以，就是相信物种是不断变化着的也沒有什么矛盾；要知道物种将要变成什么正如要知道它們以前是什么，这在我們同样都是不可能。

对于質問自然为什么不产生新的生物这类的人們，我們就要轉过来問他們，究竟在什么基础之上假設这件事实呢？是誰使得他們相信自然是这样貧乏不孕的呢？他們知道每一时刻都在进行着的配合当中，自然当眞絲毫沒有从事于新生物的产生而为自然的观察者所不知嗎？誰向他們說的，这个自然目前并不在它那浩大无边的实驗室里聚集一些原素，特为用来孵育出全新的、与现有的物种全然不同的一些族类呢？想像人、馬、魚、鳥、以后就不会再有了，这又有什么荒謬、有什么矛盾的地方呢？难道这些动物是自然所不可缺少的一种必需品，而沒有它們，自然就不能继續它永恒的进程了嗎？我們周围的一切事物不在变化嗎？我們自己难道也不在变化嗎？整个的宇宙在它以前的永恒的历程中，并不曾严格地像它现在这个样子，而在它未来的永恒的历程中，就是想要有一刻和它现在

的样子一样，也是不可能的，这不是很显然的嗎？那么，怎么一定要去猜测毁灭和再生、配合和分解、变形、变化、轉移等等无限的继續在后来所能发生的东西呢？在广闊的太空里，有些恒星在熄灭和崩潰着，有些行星在毁坏和消散着；而另外一些恒星却在放着光芒，一些新的行星却在形成而实践着它們的运行，或是繞着新的軌道：而人，这地球的无限小的一个部分，他本身在无限广大之中，只不过是連看也看不见的一个小点，却偏要相信宇宙是为他而造成的，自以为应当是自然的知心人，自詡是永恒的存在，自称宇宙之王！

呵，人呵！难道你永远不会領悟到，你不过是一个生命短暫的动物嗎？在宇宙里，一切都在变化；自然里并不包含有永恒不变的形态：而你却一定要认为，你的种属絕不能消灭，一切都遵循着一般的法則改变着，唯独你应当例外！可是，在你现在的存在里，你不是在屈从于那使你不断衰敗下去的变化的么？在你的狂妄里，你傲然地自命为自然之王；你度天量地；你的虛荣心使你自以为一切都是为你而創造的，因为你有智慧：可是要使你灭亡、要糟踏你，要夺去你那依之自命不凡的智慧，只需一个輕輕的意外，一个改变地位的原子，就尽够了。

如果拒絕前面一切的猜度，如果主张自然是凭着一定数目的不变的一般法則而活动；如果相信人、四足兽、魚、昆虫、植物等都是从太初以来就有，并且永恒地像现在这个样子存在着；如果要主张从太初以来星辰就照耀着天宇；如果說不該再追問人为什么是现在这个样子，追問自然为什么像我們所看见的那样，或世界为什么存在；那么，对这些我們都不反对。不管人們所采用的体系是怎样，对于使人感到棘手的一些困难，它也許回答得同样地好；可是

如果仔細观察一下这些困难，就可以看出，它們对于我們根据經驗所展示的眞理是絲毫不起作用的。人不是生来能够知道一切，人也不是生来认識他的起源；人是既不能滲透事物的本质，也不能追溯到最初的一些原理：但是，人生来有理性、有善良的信念，能老老实实承认他不知道他所不能知道的东西，而且决不用一些令人无法理会的字眼和荒誕的假想，去代替他自己所把握不定的事物。所以，有些人为要解决困难，說什么人的种类是从被神所創造的第一个男人和第一个女人那里传下来的，对于这些人，我們就要說：对于自然我們倒还有一点认識，可是沒有任何对于神和对于創造的观念，如果我們使用这些字眼，这只不过是用另一种方式来說明我們不清楚自然的能力，我們絲毫不知道自然怎样能够产生了我們所见的人。①

因此，我們作出这样的結論：人决沒有理由自以为是自然中的一个有特权的生物；他同自然的一切其他产物一样，服从于同一的变易。他所自认的特惠不过是建立在一种錯誤之上的东西而已。如果他凭着思維高升到他所居住的地球之上，用与其他一切存在物相似的眼光来观察他的种族：他将会看到，一如每棵树由于自己种类的緣故而产生一些果实，人也因着自己的特殊能力的緣故而活动，而产生同样必然的一些結果、行动、作品。他也将会感到，那

---

① Ut Tragici poëtœ confugiunt ad Deum aliquem, cum aliter explicare argumenti exitum non possunt. Cicero, de Divinatione, Lib II. (当悲剧詩人不能以另外一种方式說明論据的出处时，就去乞灵于某位神明。西塞罗，論卜，卷2。) 他又說：Magna stultitia est earum rerum Deos facere effectores, causas rerum non quaerere. Ibidem。(最大的愚蠢是不去寻找事物的原因，而把神当作事物的作者。同上。)

首先出现在他心中而于他有利的这个幻想，是由于他同时既是宇宙的观察者又是宇宙的一部分而来的。他将承认，他附在自己存在上面的那个优越的观念，除了建立在他自己的利益和对于自己的偏爱之上而外，是沒有任何其他的基础的。

第七章　論灵魂与灵性的体系

在毫无根据地假定人身上有两种判然不同的实体以后，人們主张，正如我們所见，那在人內部不可见地活动着的实体与在外部活动着的实体，有着本质的不同；第一种，如我們所說，是用精神或灵魂这个名称去表示的。但是，如果要問精神是什么呢，近代人就要回答我們說，所有他們形而上学的探討的結果，只告訴他們：那所以使人活动的东西，乃是一个具有一种未知的本性的实体，它是这样地单純、不可分、沒有广延、不可见、不可能被感官所把捉，以至于它的部分，即便用抽象或思維也是不能給分开的。但是，对于像这样的一个实体，它本身只是对于我們认識到的一切东西的一种否定，我們怎样去領悟呢？对于一个沒有广延然而却能作用于我們的感官，即作用于具有广延的物质的器官这样的一个实体，我們如何形成一个观念呢？一个沒有广延的东西怎么能够移动并且使物质运动起来呢？一个沒有部分的实体怎么能够連續地相应于空間的不同的部分呢？

事实上，如大家所承认的，运动就是一个物体与一个場所或空間的一些不同点的关系之連續的变化，或是与其他物体的关系的連續的变化；假如人們称作精神的这个东西，能够接受或传达运动；假如它活动；假如它能使身体的器官活动起来；为要产生这些結果，这个东西就必須相对地对于空間的不同的点、或对于它使之运动起来的那个身体的不同器官，連續地改变它的关系、它的傾

向、它的对应、它的各部分的位置。但是，要改变它和空間以及和它使之运动起来的器官的关系，这个精神就必須有广延、有坚固性、因之也就有各别的部分；只要一个实体有了这些性质，它就是我們称之为物质的东西，而不能看作像近代人所理解的那样是一种单純的东西了。①

因此，我們看到那些曾假定在人里面有一种有别于自己身体的非物质的实体的人們，他們自己的意见也并不一致，他們只不过想像出一个他們沒有任何眞实观念的否定的性质罢了；事实上，只有物质能作用于我們的感官，沒有感官，就再沒有什么东西能使我們去认識。他們絲毫沒有看到，一个沒有广延的东西既不能自己运动，也不能把运动传达給物体，因为这样的一个东西，既然沒有部分，它就不可能相对地改变和其他物体之間的距离的关系，也不可能在物质的人体之內引起运动。我們叫作灵魂的这个东西，同我們一起运动；运动就是物质的一种性质。这个灵魂使我們手臂运动；我們的手臂，由于灵魂的运动而造成一个印象，一个遵守运动的一般法則的冲动：这样，如果使用的力是一样的，而质量是双倍的，那么，这个冲动也将是双倍的。再有，这个灵魂，在它从肉体那方面所感受到的种种不能克服的困难中，也表现出自己是物质

---

① 凡主张灵魂是一种单純的东西的人，少不了要对我們說，一些唯物論者和物理学家，他們自己也是承认那些作为构成一切物体的原素、原子、单純而不可分的东西的；不过，物理学家們所說的这些单純的东西或原子，和近代形而上学者們所說的灵魂并不是同样的东西。当我們說原子是单純的东西，我們的意思是指，它們是純粹的、同质的、沒有混合的、但它們究竟还有广延，因之也就具有可能被思維所分开的部分，虽然沒有任何自然的力量能够分开它們：这种单純的东西是能够运动的，至于神学家們所发明的那些单純的东西如何能自己运动，或使其他物体运动起来，却是使人无法領会的了。

的。譬如，当沒有什么相反的力量反抗的时候，灵魂能使我的手臂运动，可是，如果有人在我手臂上墜上一个太大的重量，它就再也不能使我的手臂运动了。这就是一堆物质的质量如何消灭了由一个精神的原因所給予的冲动，这个精神的原因既然和物质沒有任何类似性，那么，推动整个世界較之推动一个原子，和推动一个原子較之推动整个世界，这之間，就不应該遇到更多的困难。由此我們可以得到結論說，像这样的一个东西乃是一个幻影，是一个純理的事物。虽然如此，可是有人却把这样的一个东西或是一个相似的精神，当作整个自然的动力！①

只要我看见或我感受着运动时，我便不得不承认我看见它运动或是我从它接受运动的那个实体，有着广延性、坚固性、密度、不可入性；所以，只要人們把活动归之于随便一个什么原因时，我就不得不把这个原因看作是物质的。我可以不知道它的特殊本性和它的活动方式；可是对于一般的、共通于一切物质的性质，我是不能錯誤的：假如我想像它有一种本性，但是对于这本性我并不能形成任何观念，加之，这个原因可能完全沒有运动和活动的能力，那么，我就可以說是加倍的无知的了。所以，一个自己运动和活动的精神的实体是自相矛盾的东西；由此我就結論說它是完全不可能的。

主张灵性的这派人說，"灵魂从它的广延的每一点上看都是完整的"，以为这样就可以解决了纏繞着他們的那些困难。但是，很

① 人們曾經根据人的灵魂想像出"宇宙的精神"，根据有限的智慧而想像出无限的智慧；接着，人們就使用第一种来解釋人的灵魂和肉体的联系。人們絲毫看不出，这正是一个恶性循环：而且也看不出，精神或智慧，无論人們假想它們是有限的还是无限的，都不能使物质运动。

容易使人觉得，这不过是用一种荒謬的回答去解决困难罢了。因为无論怎样，这个点，不管人們把它設想得多么不可感知和多么小，但它总得是一点什么东西。[①] 退一步讲，即使在这回答中还有一些确实的东西的話，虽然微乎其微，說我的**精神**或我的**灵魂**以某种方式具有广延，可是当我的身体向前运动时，我的灵魂是决不能留在后面的；它既然与物质相連地移动着，因此它便具有一种和我的身体完全共同的并且为物质所特有的性质。所以，就算灵魂是非物质的，可是从这里又能得出什么結論来呢？它完全服从于肉体的运动，沒有肉体，它就会是僵死的、毫无生气的。这个灵魂只不过是被整体的联絡所必然牵引着的双重机器：它就好像一支被綫拴住的小鳥，一任孩子牵着它到处走动。

人之所以把对于自己的运动之隐藏着的根源的观念弄得曖昧起来，就由于缺少請教經驗和傾听理性。如果我們摆脫成见，願意审查一下我們的灵魂，审察一下在我們內部活动的那个动力的話，我們将会信服，灵魂是构成我們肉体的一部分，只有凭着抽象才能把它和肉体分别出来，它只是就某些作用或机能去观察的肉体自身，它的本性和特殊构造使它适于接受这些作用或机能。我們将

① 可见，按照这个回答，一个无广延的无限或重复无穷次的无广延，就能构成广延，这是荒誕的；此外，根据这个原則，人們能够很容易地証明人的灵魂与上帝是同样地无限的，因为上帝是一个沒有广延的存在，它就是从宇宙的任何一部分或它的广延的任何一部分去看，都是无限次的完整的东西，而人的灵魂也是如此：从此，我們便不得不結論說，上帝和人的灵魂是同样地无限的，除非設想不同的广延的无广延，或一个无广延的上帝較之人的灵魂更具有广延性。然而，这就是人們竭力要使有思維的生灵們承认的那些愚不可及的蠢話！神学家們想使人的灵魂成为不朽，便把它說成是一个灵性的、不可能理解的东西。呵！可惜他們还不曾把物质分析到最后可能的极限，否則，至少物质也会因之成为有智慧的东西；而且还是不朽的，既然它是一个“原子”，是一个不可分解的要素。

要看到，这个灵魂和肉体一样，是不得不忍受同样的变化的，它和肉体一起降生、一起发展；像肉体一样，它也要經过一种稚幼的、孱弱的、无經驗的状态，它和肉体以同样的进度生长起来、壮大起来，在这时候，它才变得能够完成某些作用，有了理性，表现出或多或少的精神、判断、活动。它也和肉体一样，服从于外在原因影响到它而使它忍受的种种变易；它分享肉体的快乐和痛苦；当身体健康时，它也健康；当身体被疾病所压倒时，它也病倒；和肉体一样，它是继續不断地被空气的不同程度的重压、被季节的变化、被进到胃里面去的食物所改变；最后，我們不禁要承认，在某些时期，它还表现出麻痹、衰老和死亡的征象。

尽管灵魂和肉体的一些情况有类似性，或不如說，有这种继續不断的同一性，人們却想在本质上去区分它們，而把这个灵魂弄成一个不能领会的东西；为要对它形成某种观念，就又不得不乞灵于一些物质的事物，乞灵于它們的活动方式。事实上，精神这个字只是給我們表示气息、呼吸、腹内之气的观念，而并不表示其他的观念；因此，当人家对我們說"灵魂是一个精神"，那就表示它的活动方式相像于气息的活动方式，气息本身本是不可见的，但能产生显著的結果，或者它动作着而不为人所见。但是，气息是一个物质的原因，是被改变了的空气；这决不是像近代人在精神这个名称下所表示的，是一个单純的实体。①

---

① 希伯来文 Rovah 这个字，意义是 spiritus, spiraculum vitae, 气息，呼吸。希腊文 πνευμα 表示同样的东西，是从 πνευω. spiro 来的。拉克当斯 (Lactance)认为，拉丁文 anima 这个字是从希腊文 Ανεμος 来的，意思是"腹内之气"。有些哲学家，无疑地是怕把人的本性看得太清楚了，就把它造成了三种东西，而主张人是由身体、灵魂、悟性构成的；Σωμα, ψυχη, Nous. (V. Marc. Antonin, Lib, III. §. 16.)

精神这个字在人們当中虽是很古老了，但人們給它加上去的意义却是新的，我們今日所承认的灵性这个观念，就是想像的一种新近产物。实在的，无論毕达哥拉斯还是柏拉图，无論他們头脑的昏热和他們对于神奇事物的兴味到了怎样程度，好像也从来沒有由精神而体会出一个非物质的或沒有广延的实体，就像近代人用来造成人的灵魂和宇宙潜在动力的那样一个实体。古代人用精神这个字是想指一种非常精微的、比粗笨地作用于我們感官的物质要純粹一些的物质。因此，有些人就把灵魂看作是一种气体的东西，另一些人就把它作为一种含有火性的物质；而更有一些人則把它和光来比拟。德模克里特便使灵魂存在于运动之中，因而他給灵魂作成一种模式。亚里斯多克色（Aristoxene）自己是音乐家，他把灵魂作为一种和諧。亚里士多德則把灵魂看作是一种原动力，是有生的物质的运动所仰賴的一种原动力。

很明显，基督教最初的一些神学博士們[①]也同样对灵魂只有一些物质的观念；塔尔图良（Tertullien），阿尔諾伯（Arnobe），亚历山大的克雷門（Clément d' Alexandrie），欧立仁（Origene），茹斯丁（Justin），依来內（Irenée）等人，都是把它当作有形的实体来談

① 照欧立仁的意思，ΑΣΩΜΑΤΟΣ，incorporeus，这个人們給予上帝的形容詞，是表示比粗糙的物体的实体要更为精細的一种实体。塔尔图良积极地說：Quis autem negabit Deum esse corpus, et si Deus spiritus?（如果上帝是神，誰会否认上帝是有形的呢？）这同一个塔尔图良又說：Nos autem animam corporalem et hic profitentur, et in suo volumine probamus, habentem proprium genus substantioe, soliditatis, per quam quid et sentire et pati possit。（我們在自己的著作中都証明灵魂是有形的——人們都这样认为——，是具有实体的、固体的原有属性的，憑着灵魂人們才能有感觉和感受。见《論肉体的复活》。）

論的。很久以后，一直到了他們后继者的手里，才把人的灵魂和神，或世界的灵魂，說成是“純粹的精神”，就是說，一些不能形成一个眞实观念的非物质的实体；漸漸地，这个对于灵性的不可思議之說——无疑地，它是更符合于那創造了一个剿灭理性的原則的神学的见地的——就远胜于其他的一切学說了①；人們信仰这个神圣的超自然的教义，因为它对于人是不可領悟的；至于一切敢于相信灵魂或神能够是物质的人，却被視为冒昧和愚蠢。当人們一旦抛弃經驗和背离理性，他們所作的，就只是把自己想像的热狂疏导得一天比一天更加細致；他們以越来越深地陷在錯誤之中而自鳴得意；随着他們的悟性越是被云雾所籠罩，他們越庆幸自己所认为的那些发见和光明。就是这样，因为极力按照錯誤的原則推論下去，灵魂、或人的原动力，一如自然的潜藏的动力一样，遂变成一些純粹的幻影、純粹的精神和純理的东西了。②

这个对于灵性的論說，实际上只是提供給我們一个空泛的观

---

① 像我們今日所承认的灵性的体系，它的一切虛假的証明，应归之于笛卡儿：虽然在他以前，人們曾經把灵魂当作灵性的东西看待过，可是建立起“能思維的东西必与物质有别”这条原則的，他却是第一人；由此，他結論說，我們的灵魂，或者，在我們身上而能够思維的那东西，就是一个精神，即是說，一个单純的不可分的实体。再自然沒有的結論是这样：旣然物质的和具有物质观念的人享有思維的能力，那么，物质就能思維，或是能够感受我們名之为思維的这种特别的变化。(V. le Diction de Bayle, aux articles Pomponace & Simonide.)

② 如果在这个灵性的体系之中很少有理性和哲学，我們却不能不承认，在神学家們里面，这个体系乃是一个很深刻很有利益的政策的产物。应該想像出一个方法来抽出瀕于解体的人的一部分，以便使这部分去承受奖賞和懲罰。由此可见，这个教义，对于神父們去恫吓、統御与剝削无知者，甚至对于去混乱那些头脑最清晰的人的观念——这些人，对于人們向他們所說的关于灵魂和神的話同样是什么也不能懂得的——都是很有益的。然而，神父們却堅信，这个非物质的灵魂将要在地獄或炼獄中被火燒，或忍受物质的火刑；而人們竟相信他們关于这些东西的胡說！

念，或不如說，一种观念的缺乏。一个一点也不能为我們感官所认識的这样的实体，究竟对精神表示了什么呢？一个东西，决不是物质，和物质既沒有接触点，也沒有类似性，可是能作用于物质，并且它能通过表示事物出现的那些物质的器官而接受物质的冲动，这样的一个东西人們眞是能够想像的嗎？灵魂与肉体的結合是能够領悟的嗎？这个物质的肉体怎么能够連結、包含、約束、决定那滑过一切感官而轉瞬即逝的一个东西呢？說这就是些神秘、这就是比人的灵魂和它的活动方式还要更不可領悟的一个东西的全能的結果，难道这就是在誠心解决困难嗎？用一些奇迹来解决这些难題并且引进一位神明来，这不就暴露了他的无知或想要欺騙我們的計謀嗎？

让我們不要因为这些狡猾的、其思想之巧妙也如其少有令人滿意之处的假設而感到惊訝罢！神学的偏见使得那些近代最深刻的思辨家們，每当他們尽力調和灵魂的灵性和作用于这个无形实体的物质存在的物理动作、作用于这些物质存在的反作用、以及調和灵魂和肉体的結合的时候，便不得不乞灵于这些假設。当它放弃感官的証明，一任热狂和权威去引导时，人类的精神是不能不迷失的。①

如果願意对我們的灵魂构成一些清晰的观念，那么，就让我們

---

① 如果人們願意知道神学如何束縛了一些基督教哲学家們的天才，只要讀一讀莱布尼茲(Leibnitz)、笛卡儿、馬勒布朗士(Malebhanehe)、古德沃尔茲(Oudworth)等人的形而上学的无稽之談的作品，并且冷靜地考察那些在“預先确立的和諧”(l'harmonie pré-établie)、“机緣”(causes occasionnelles)、“物理的先天运动”(prémotion physique)等体系的名称下有名的机巧的幻想，就够了。

把灵魂屈从于經驗，抛弃我們的成见，排开神学的臆測，撕破那只以蒙蔽我們眼睛和混乱我們理智为目的的神圣化了的面幕罢。願物理学家、解剖学家、医生联合起他們的經驗和观察，指示給我們他們对于人家曾高兴把它弄成不可认識的那个实体所思想的是什么；希望他們的发见把那些能够影响人們行动的眞实动力告訴道德学家；把应当置諸实用以鼓舞人們为社会一般福利而劳动的动机告訴立法者；把那能使服从在他們統治之下的国家变为眞正而巩固的幸福的方法告訴君主們。物质的灵魂和物质的需要，要求物质的幸福和眞实的对象，而并不需要那从許多世紀以来，人們就用来充塞我們精神的种种幻影。让我們在人的物质方面来努力罢，让我們使它对人成为可爱些罢，不久，我們便会看到，他的道德变得优美起来，丰富起来，他的灵魂变得平和而宁靜，他的意志会由于人們向他提示的自然和明显的理由而决定地倾向于德行。立法者在物质方面所費的心力，将会形成一些健康、强壮、体格健美的公民。他們自觉幸福，他們将会听从人家給予他們灵魂的那些有益的冲动。当身体受着痛苦而国家也不幸的时候，这些灵魂便会常常是邪恶的。健康的精神寓于健康的身体（Mens sana in corpore sano）。請看，这就是能够造成良好公民的东西。

我們越思考，就越会信服，灵魂，不但远不該从肉体上給区分出去，而且，只要这个肉体还具有生命，灵魂便是就肉体的某些作用或它所能有的某些存在和活动方式去观察的肉体自身。所以，灵魂这个东西，就是从人凭着由自己特有本性产生出来的一种方式去感觉、去思維、去活动的这种能力方面去观察的人。这种方式是由他的性质、他的特别构造以及他的机体从作用于它的存在那

方面感受到的經久或暫时的改变产生出来的。①

凡是把灵魂从肉体中区分出来的人們，他們已經办到的事，似乎只是把脑子和人自己区别开来。实在說，脑子是一个公共的中心，所有散布在人体的一切部分中的神經都要通到这里，并且在这里汇合起来：一切归之于灵魂的作用都借助于这个內在器官进行着；是印象、变化、传导于神經的运动在改变着脑子；因此，它发出反作用，使身体的各个器官都运动起来，或是它作用于自己，使自己能够在自己內部产生大量的不同的运动，即我們在智能这个名称之下所指的那些运动。

由此可见，有些思想家所以想要构成一个精神的实体，就是由于这个脑子。很明显，使这个非常不自然的学說产生并且流传的，乃是无知。由于对人并沒有进行过研究，人們才在人里面假想有一个在性质上和他的肉体不同的动力：对这个肉体加以考察，就会发现，为要解释它所呈献出的一切现象，求助于那些永远只能使我們离开正路的假設是毫无用处的。在这个問題中放进一些曖昧不明的东西来的，就是由于人不能自己观察自己；实在說，人要对自己进行观察，那他就必需同时既在自己之內又在自己之外。人好比是一张有感觉的竖琴，明明是自己发出音响来，却又自問是誰

① 当有人质問那些固执地承认两种本质上不同的实体的神学家，为什么他們憑添了一些沒有必然性的事物时，他們便說，这是因为思維不能是物质的一种性质。人家又問他們，是否上帝不能給物质以思維的能力：他們回答說不能，因为上帝不能創造一些不可能的事物。但是，在这种情况中，根据这些断言，就等于他們自己承认是十足的无神論者了：实际上，根据他們的原則，精神或思維之不可能产生物质，与物质之不可能产生精神或思維，是一样的；从这里，人們得出和他們相反的結論，即世界决不是被一个精神所創造的，而精神也不是被世界所創造的；世界是永恒的，如果此外还存在着一个永恒的精神，照他們的意思，那么就有两个永恒的事物，这就是荒謬的了。所以，如果只有唯一的永恒的实体，那就是世界，因为沒有人会怀疑世界是存在着的。

使它发出来的；它看不出它赋有感性，是自己能拨动自己，也能被凡是接触它的东西所拨动，而且发出响亮的声音。

我們越有經驗，我們便越有机会使我們自己相信，**精神**这个字眼，就是对于发明它的那些人，也絕无任何意义，不管在物理方面或是在道德方面，它也沒有任何用处；近代形而上学者們由这个字所自以为了解的，其实不过是一种想像出来的“**隐秘的**”力，用来解释那些隐秘的性质和活动，而在根本上，它是連什么也不能解释的。一些野蛮民族承认精神，是为解释他們不知道归之于誰、或是在他們看来非常奇妙的一些結果。我們若把自然的现象和人体的现象都归之于精神，那么，我們所作的事岂不是和野蛮人的推理一般无二？人們把**精神**塡满了自然界，因为他們几乎永远不知道眞实的原因。由于不认識自然的力，人們就以为自然是被一个**巨灵**（grand esprit）給弄得生动起来的：由于不认識人的机器的能力，人們就同样假想它是被一个**精神**所开动起来。由此可见，人們用**精神**这个字所要指示的，不过是毫不知用自然的方式去解释的那些现象的未知的原因罢了。美洲人所以曾相信火药的可怕的結果乃是他們**精神**或**神灵**所产生的，就是根据这些原則。根据同样的原則，人們今天还相信**天使**，相信**魔鬼**；我們的祖先在过去則相信神、鬼、精灵；而我們，踏着他們的足迹走来，我們应該把种种“**精神**”归之于引力、电气、磁力等等。①

① 很明显，由野蛮人想像出来而为无知者所采取的**精神**的概念，从它本性上看就是使我們的知識落后的，因为它阻止我們去探求我們所见的那些結果之眞实原因，因为它使人的精神安于怠惰。这个怠惰和无知，对神学家們可能非常有用，但对社会却大为不利。无論在什么时候，教士們一直在虐待那些首先給予自然现象以自然解释的人，阿那克薩克拉，亚里士多德、伽里略，笛卡儿等等，可以作証。眞正的物理学只能使神学趋于灭亡。

第八章　論理智的能力；一切都由感觉的能力所派生

为要使我們确信所謂理智的这些能力不过是从我們肉体的組織产生出来的一些存在的和活动的模式或方式，我們只要去分析它們就行了，而且我們还会看出，凡是归之于我們灵魂的一切活动，都不外是一个无广延或非物质的实体所决不能具有的那些改变。

在活着的人里面，我們看见的第一个能力——其他一切能力都是从它产生出来的——，这就是感觉。不管这个能力乍一看去是多么不可解，如果我們对它仔細加以考察，便会发现，一如引力、磁力、电力等等之产生于某些其他事物的本质或本性一样，它乃是有机物之本质与性质的一种結果，并且我們还看到，上面这些现象和感觉的一些现象是同样不可解的。不过，如果我們想要对它形成一个明确的观念，就会发现，感觉乃是这种被触动的特殊形式，专門属于有活力的物体的某些器官，是被作用于这些器官的物质的东西的出现而引起的，这些器官的运动或震动便自行传达于脑。我們借助于散布在全身的神經才能感觉，所以說，我們的身体不过是一个大的神經，或者，它像一棵大树，它的細枝感受由树干传达而来的树根的活动。在人体里面，神經汇集于脑而又在脑中消失；这个器官乃是感觉的眞正中心；感觉，就像我們看见悬在网心的那个蜘蛛一样，很迅速地接到那突然来到它身体的甚至来到它所用

出去的蛛絲或細絲的末梢上的一切明显变动的报告。經驗給我們証明，如果身体与脑的交通被阻断时，人身体的各部分便停止感觉：当这个器官本身被扰乱或刺激得太厉害的时候，它就感觉得不太灵活，或完全不再感觉。①

无論如何，脑和它的一切部分具有感觉性总是一个事实。如果有人問这个性质是从哪儿来的呢？我們就要說，它是一种安排、一种特别属于动物的配合的結果，因此，一种粗糙而无感觉的物质，要变为有感觉的而不再是粗糙的物质，便是經过动物化，就是說，經过自行配合并且与动物化为一体。奶、面包、酒之变成作为一个有感觉的生物的人的实体，就是这样：这些粗糙的物质，在它同一个有感觉的整体自行配合的时候，就变成了有感觉的。有些哲学家在想感性乃是物质的一种普遍性质：在这种情形下，去寻找它从哪里得到这种性质（这是我們由它的結果而认識的），可能就是无

① 《巴黎皇家科学院备忘录》对我們在这里所談的提供了一些証据；它談及一个曾經被人取掉头盖骨的人，在取去的地方，他的脑子是被一层皮盖着的：人用手去按他脑子，他便陷入一种昏迷之中，这昏迷便夺去了他的一切感觉。这个实驗是斐洛尼(Peyronie)先生作的。波莱里(Borelli)，在他的論文《論动物的运动》(de motu animalium)中把脑叫作 regia animœ(灵魂的宫殿)。完全可以相信，不仅在人与禽兽之間，而且也在有智慧的人与蠢笨的人之間、在一个有思想的人和一个无知者之間、在一个明理的人与一个疯人之間所有的差异，就完全在于脑。巴尔托林(Bartolin)說，人的脑两倍于牛的脑；这是在他以前亚里士多德早已作过的观察。威里斯(Willis)在解剖一个蠢人的尸体时，曾发现他的脑比一般人的要小些；他說，在这个蠢人的身体的各部分与一个聪明人身体的各部分之間，为他所注意的最大差异，就是肋骨間的神經脉管(他說这是心与脑之間的中介物，为人所特有)特别細小，而且附着比一般人少得多的一些神經。照威里斯說，如果拿身材比較来說，猴子是一切动物中脑子最大的；所以，除去人，它是最聪明的。(V. Willis Anatom cerebri, C. 26. & idem Nervor descriptio, C. 26.) 此外，人們还注意到，习于使用理智能力的人，比其他的人具有更大的脑子；正如我們注意到，划船的人比其他的人有更粗的手臂一样。

用的了。如果我們承认下面这个假設：一如在自然中我們分辨出两种运动，即一种是在活的力这个名称之下认識的运动，另一个是在死的力这个名称之下认識的运动，同样，我們也分辨出两种感觉；一种是能动的或活的，另一种是沒有生气的或僵死的；这样，要使一个实体动物化，那么只要消灭那阻止这个实体成为能动而有感性的种种障碍就是了。总之，感性，或者是一种像运动那样的自行传导和由于配合而获得的性质，或者是为一切物质所固有的一种性质：无論在哪一种情况之下，一种沒有广延性的东西，例如人們所假想的人的灵魂，是不能成为感性的原因的。①

不管外部的也好，內部的也好，凡构成人和动物的样式、調配、筋肉的組織、器官的精巧，都使得他們身体的各个部分非常灵活，而且使他們身体的机关能很迅速地开动起来。在一个肉体內，这肉体不过是一大堆筋絡和神經被联合于一个共同的中心，时时准备着活动、彼此互相連結；在一个由流体和固体构成的整体內，它的部分可以說是均衡的，它的最微小的分子紧紧挨着，而在它們运动中是能动的而且迅速的、相互地一步近一步地传导着給予整体

① “自然界的一切东西都能成为有活力的；問題只在于形态而不在于本性……如果有人問，使一个物体活动起来需要的东西是什么呢？我回答，不需要什么特别的东西，自然的能力加上机体就够了。生命就是自然的完善，自然界的一切东西沒有一个不是傾向于生命，或是循着同一的路径到达生命……生命的活动是多方面的。在一个昆虫、一条狗、一个人里面，生命并不表示有什么不同；但是，器官的結构越是复杂，这个活动便越是完善（相对于我們来說），而且，这个結构是在那包含着比物质任何部分都要切近于生命本源的种子之中就已經标明着。誠然，感觉、情感、对于对象的知觉、观念、它們的形成、它們的比較、同意或意志，都是器官的一些能力，都有賴于动物各部分或好或坏的体质”。参看《关于一些不同的重要問題的杂論》（Dissertations melées sur divers sujets importants, imprimées à Amsterdam en 1740, pag. 254）。

以刺激、摆动、搖动——在这样一个組合体內，如果那些最微小的运动也能迅速地传播开去，如果在最远的部分所引起的震动也能很快在脑內发生感觉，如果脑子的娇細的組織能使自己很容易地遭受改变，我說，这是毫不足怪的。空气、火和水、这些如此活动的原动者继續不断在它們所滲入的筋絡和神經之內流通着，自然会产生一种令人难以置信的敏捷性，正是得力于这种敏捷性，那在身体的各极端所发生的事情才能使脑子得到报告。

尽管人的机体使人能具有极大的活动性；尽管有一些无論是內在的还是外在的原因在继續不断地影响他，可是他对那給予他器官上的种种刺激，并不是永远都分明地感觉到的；他之感到它們，只是当这些刺激在他脑子里产生一种变化或某种搖动的时候。这样，所以空气纵然把我們完全包围着，也只有当它以足够的力量吹拂我們器官和皮肤而使我們脑子得知它的出现时，我們才会感觉到它。所以，在一个沉静的、不被什么梦魘所侵扰的睡眠中，人便停止了感觉；总之，在人身体里虽有不断的运动在进行着，但只要这一切运动进行得順适，人就好像什么也沒有感觉到。他自己觉不出健康的情况，但是觉得出痛苦或疾病的情况，因为在一种情况中，他的脑子并沒有很厉害地被震动，而在另一种情况中，他的神經感觉到一些冲突、搖动、强烈而紛乱的运动，这些运动通知他，某些原因在很厉害地而且用一种不大合于它們一向习惯了的方式作用着它們；这就是构成我們称之为**痛苦**的那个存在方式的一些因素。

另一方面，有时会发生这样的事，即外間事物在我們身上产生一些很可观的变化，当它們正在进行的时候，我們还一点觉察不

出。往往在战斗的白热中，兵士看不出一个危险的創伤，因为当时那些猛烈的、复杂而迅速的运动，使他脑子受到袭击，阻止它辨别在他身上的一部分內所造成的特殊变化。最后，当很多原因同时并且非常厉害地作用于这个人的时候，他屈服了，陷于昏迷、丧失认識、完全失去了感觉。

一般地說，感觉只有在脑子能够分辨那产生在器官之上的刺激时才能存在；构成意識的就是它所感受的各别的震动或明显的改变。[①] 由此可见，感觉就是一个存在方式，或是一个显著的变化，即当我們器官从外因那方面、或从以一种經久或暫时的方式改变着器官的种种內因那方面接受冲动时，在我們脑中所产生的那个变化。实际上，即使沒有任何外在事物来触动人的器官，他自己也感觉到自己，他对在他內部进行着的那些变化有着意識；那时候他的脑子在改动或者重现先前的变动。我們絲毫不必惊异：在像人身体这样一个复杂的机器中，它的各个部分毕竟都連接于脑，脑必然应該得到那些突然来到这一整体之內的冲动、障碍和变化的通知。这整体的各个部分，在本性上都是有感性的，是不断地处于一种作用和反作用之中，而且都汇集于脑。

当一个人在感受着痛风病的苦痛时，他是意識到的，就是說，他內在地感觉到在他身上有一些很显著的变化，虽然并沒有任何外在的原因直接影响他；不过，如果我們追溯到这些变化的眞实来源，就会发现，产生这些变化的仍然是一些外在的原因，比如，从我

① 按克拉克(Dr. Clarcke)博士的意见，"意識就是反省的活动，借助于这个活动，我知道我在思維，并且知道我的思維和活动是属于我而不是属于他人"。(V. Sa-lettre contre Dodwel.)

們父母那里接受下来的机体和气质、某些食物、以及千百种无法鉴别的和輕微的原因，它們逐漸积累起来，酿成了痛风这种病，而結果就是使人有了非常剧烈的感觉。痛风病的苦痛在他脑中产生了一种观念或一种改变，就是虽然在他已經不再有着痛风病的时候，他也能使这种病痛再现或再生出来：因为他的脑子，凭着一系列的运动，能够重新回到和他在眞正感受这种痛苦时所处的相类似的状态中去：如果他从来沒有感受过这种痛苦，他对痛风就不会有任何观念。

所謂感官，就是我們身体上的一些可见的器官，由于这些器官的中介我們脑子才被改变。对于脑子接受的这些改变，我們給以不同的名称。感觉、知觉、观念，这些名称只是表示当作用于我們外部器官上的物体在它們上面造成一些印象时而在我們內部器官中所产生的那些变化。就本身去观察的这些变化，叫作感觉；只要內部器官觉到这些变化或这些变化为內部器官所知，它們便叫作知觉；当內部器官把这些变化联系到产生这些变化的对象时，它們就叫作观念。

所以，一切感觉只不过是給予我們器官的一个震动；知觉就是传达到脑子的这个震动；观念則是对于使感觉和知觉得以产生的那个对象的影像。由此可见，如果我們感官并沒有被触动，我們就不能有感觉、知觉和观念，对于那些可能对这个如此明显的眞理还抱怀疑的人，我們以后还有机会証明这一点。

使人和我們称之为沒有感性和沒有生命的其他东西区分出来的，便是使人的机体所能具有的这种巨大的能动性（Mobilité）；我們人类个体的特殊机体使自己可能具有的种种不同程度的能动

性，便造成在他們之間的无限的差异和难以令人相信的变化，无論在他們有形的机能方面，或是在我們称之为精神的或理智的能力方面。精神、感觉、想像、兴趣等等，就是由于这个巨大的能动性的多少而产生出来的。现在，还是让我們继續談关于我們感官的作用，看一看外在事物怎样作用于我們感官、怎样改变着我們的感官吧；然后，我們再考察內部器官的反作用。

眼睛是非常活动非常精巧的器官，由于这种器官，我們才有了对于光或顏色的感觉，这个感觉給予脑以一种分明的知觉，之后，有光的或有顏色的物体才在我們心中产生一个观念。只要我睜开眼睛，我的眼网膜便以一种特殊的方式而被感动；在构成我的眼睛的筋絡和神經的液体中，引起一些震动，它們自行传达于脑，并且在那里勾画出作用于我們眼睛的物体的影像；由此，我們就有了对于这个物体的顏色、大小、形状、距离等等的观念：視觉的机械的原理就是这样的。

形成皮肤的組織的筋絡和神經使皮肤所能具有的那种能动性和弹性，使人体的这个外皮在与另外一个物体接触时，能很迅速地被它所感；这个感觉便把物体的出现、它的广延、粗細或平滑、重量等等报告給脑，而这些性质便給它以一些分明的知觉，并在脑中产生各种观念：触觉就是这样构成的。

鼻孔內鼻膜构造的精致，使它能感受即使小到看不见摸不着的分子的刺激，这些分子发散着有气味的微粒，并且給脑子以感觉、知觉和观念：这就是构成嗅觉的东西。

口这个器官，是布滿了有感觉的、能动的、可刺激的神經纖維的，并且含有宜于溶解带有盐分的实体的液汁，能很快地被从它那

里經过的食物所感，而把它所接受的印象传达給脑：味觉就是由这种机械作用产生出来的。

最后，耳朵这个器官，它的构造使它宜于从多样被改变的空气接受不同印象，它把一些震动或感觉传达給脑，这些震动或感觉便使人产生了对于声音的知觉和对于发音体的观念：这就构成了听觉。

所有这些，就是我們能够接受感觉、知觉和观念的唯一通路。我們脑子的这些接連不断的改变，就是由刺激我們感官的那些事物所产生的結果，这些結果自身又变成了原因，在灵魂里产生一些新的变动，我們称之为思維、反思、記忆、想像、判断、意志、作用，而所有这一切都是以感觉为基础的。

要使我对思維形成一个明确的概念，我就应当一步一步地审察在面临某一事物时我內心所經过的是些什么。暫时让我們設想这事物是一只桃子吧：这果子首先在我眼睛上形成两种不同的印象；就是說，产生两种传达于脑的变动：在这情况下，脑子便感受到两种新的存在方式或知觉，我用顏色和圓这两个名称去表示它們；因此，我便有了一个圆而有色的物体的观念。当我把手伸向这个果子时，我就是在使用触觉器官了；立刻我的手感受到三种新的印象，我用柔軟、新鮮、重量去表示它們；从这里也就产生了三种新的观念。如果我把这只果子挨近我的嗅觉器官，这嗅觉器官便又感受一种新的改变，传給脑子以一个新的知觉和一个我們称之为气味的新的观念。最后，如果我把这只果子放在嘴里，味觉器官便以一种新的方法而被感动，而接着便是一个知觉使我在心中产生了味的观念。把所有这些传达給我的脑子的、在我的器官上

所造成的各种印象和改变联系起来,就是說,把我所接受的这一切感觉、知觉、观念配合起来,我便有了对于一个整体的观念,这个整体我名之为桃子,对这个桃子我能进行思維,或是我对桃子有了一个概念。[1]

刚才所說的,就足以給我們指出感觉、知觉和观念的产生,以及它們在脑子中的联合或联系;可见这些不同的改变,不过是我們外部器官传达給我們內部器官的一些連續冲动的結果,这內部器官享有我們所謂的思維的能力,就是說,在它自身它能知觉或感觉它所接受的一些不同的改变或观念,对它們能加以配合与分割、扩展与約束、比較、革新等等。由此可见,思維只不过是我們脑子从外在事物那方面所接受的、或是脑子給予它自己的那些改变的知觉而已。

实际上,我們內部器官不但能知觉从外面接受来的一些改变,而且也有能力来改变自己,考察在它那里經过的变化和运动,或是它自己固有的活动,这便給它以新的知觉和新的观念。所謂反思,就是这种反回到自身的能力的运用。

由此可见,思維和反思,就是在我們自己里面感觉或知觉那作用于我們感官的事物所給予的印象、感觉、观念以及我們脑子或

① 刚才所說的,証明思維有一个开始、一个历程、一个終結;或是如物质的一切其他模式,有生殖、延續、解体;也像它們一样,思維是被引起、被决定、被增长、被分割、被組成、被簡单化的等等。可是,如果灵魂,或能思維的那个根源,是不可分的話,那么,这个灵魂又怎能連續地分割、抽象、配合、扩展它的观念,保持它們又把它們丟掉,有記忆而又有遺忘呢?灵魂怎么能够停止思維呢?如果在物质之內形态似乎是不可分的,这也只是由抽象、用几何学家的方式去观察时才是这样;而在自然中,在既沒有完全規則的原子,也沒有完全規則的形式的自然中,这种形态的可分性是决不存在的。因此,应該結論說,物质的形态和思維同样是不可分的。

內部器官在自身上产生的各种变化。

記忆是內部器官具有的一种能力，它能在自身把曾經接受的一些改变再现出来，能使自己回到相似于以前外界事物在它身上产生那些感觉、知觉、观念时使它所处的那个情况中去，也能够不須要从这些事物方面而来的新的作用，或甚至这些事物已經不存在，而把自己重新摆在当它接受那些事物时所处的秩序之中。我們內部器官察知这些改变与以前在面临和它自己发生关联并归属于它的那些对象时所感受的改变是相同的。如果这些改变仍是一样，那么記忆便是忠实；如果它們与感官在以前所感受到的改变不同，那么記忆就是不忠实的了。

想像在我們不过是脑子具有的一种能力，即脑子按照由于外在事物影响感官而接受的知觉模型，自行改变或自己形成新的知觉的一种能力。我們脑子于是只是把它曾經接受的和它回想起来的一些观念加以配合，用来构成一个它所不曾见过的变动的总体或堆积，虽然它对于这个仅存在它自身之內的观念的总体，只认識构成总体的一些个别观念，或是一些部分。人首馬身的怪物，半馬半鷹的怪物，天神和魔鬼等等东西的观念，就是这样形成的。我們的脑子，凭着記忆把它所曾經接受过的感觉、知觉、观念以及那些确实触动过它的感官的东西再现出来；凭着想像，把这些改变加以配合，去形成一些从来沒有触动过它的感官的事物或一些整体的东西，虽然它只认識构成这些事物或整体的一些原素或观念。就是这样，人們把大量由自己杜撰出来的观念如正义、賢明、善良、智慧等等，凭着想像，加以配合，而終于用这些观念形成了他們称之为神明的这样一个理想的整体。

把脑子自己所接受的、或是从自身喚醒起来的一些改变或观念加以比較，以便从中发现它們的关系和結果，脑子的这种能力，我們叫作**判断**。

意志是我們脑子的一种变动，脑子由于这个变动而准备着行动，就是說，在能够把用类似于自己存在的方式来改变自己的那些东西提供給自己、或是在避免于己有害的东西这种情况下，准备推动身体的各个器官。**意欲**，就是准备着要行动。使我們在脑中产生这种意向的外在事物或內在的观念，叫做**动机**，因为这是决定人的行动、就是說，使身体的器官活动起来的弹簧或动力。所以，**自願的行动**就是被脑子的一些变动所决定的身体的运动。看见一只果子，这个看就以如下的一种方式改变了我的脑子，即叫脑子开动我的手去采摘我所看见的这只果子并且把它送到口里去。

凡是內部器官或脑子所接受的一切改变，凡是触动感官的事物所給予它的、或是在它本身之內所再现的一切感觉、知觉和观念，对我們一直习慣了的或暫时的生存方式都是要末可爱要末可厌，要末有益要末有害，并使我們內部器官随时准备活动：这就是造成意欲的特有能力的原因所在。意欲的这种能力在一切人并不尽同，而要看他們的气质。或强或弱的**情欲**就是从这里产生出来。情欲不外是被事物所规定的意志的运动；这些事物是由于在它們和我們自己的存在方式之間的类似性或不相容性、以及我們气质的力量等复杂的原因的緣故才促使意志运动起来的。由此可见，情欲就是一些存在方式，或是受事物吸引或排拒的內部器官的一些改变，因此，它也以自己的形式而服从于引力和排斥的物理法則。

我們內部器官所享有的能知觉、或能被外物与自己所改变的这种能力，有时就用悟性这个名称去表示。对于这个器官所有的各种不同能力的集合体，我們則称之为理智。內部器官在运用它各种能力时所遵循的那个被规定的方式，叫作理性。使我們人活动起来的那个內在器官之經常的或暫时的状况或改变，則叫作精神、賢明、善良、謹愼、德行等等。

总之，正如我們不久将有机会加以証明，所有一切理智的能力，就是說，所有我們归之于灵魂的一切活动方式，都要归結为由于运动在脑中所产生的一些改变、性质、存在方式和变化，脑子在我們身上显然就是感觉的中心和我們一切活动的根源。这些改变，或者归因于那些刺激我們感官的事物，它們的冲动传达到脑子；或者归因于这些事物在我們脑中所产生的观念，以及我們脑子有能力使之重新再生的那些观念；等輪到脑子自己运动起来，它就再作用于自己并且推动各个器官，这些器官便都来集中于脑，或者不如說，它們就是脑子自身的一种扩张。这样，內部器官的隐秘的运动便由于一些可见的标志，使自己成为可以在外面被人感觉的了。被我們称为恐惧的这种变动所感动的脑子，在四肢里引起顫慄，在面部散布蒼白的顏色。而被痛苦之感所感动的脑子，就使泪水从我們眼里流出。即使沒有任何东西触动它，而它所回想起来的一个强烈的观念，也足以使它感受很剧烈的改变，这改变显然影响到整个机器。

从这一切，我們看到的不过是一个同样的东西，在自己各个不同部分里多样化地活动着而已。如果有人抱怨这个机械論还不足以解释运动的根源或灵魂的种种能力，那我們就要說，灵魂和自然

的一切物体是处于同样的情况中的，在这些物体里，最单純的运动、最寻常的现象、最普通的活动方式，都是些不可解释的神秘，我們是永远不会认識它們最初的根源的。实在的，我們怎么能夸口說认識一块石头因之而墜落的那个重力的眞正的本原呢？在某些实体中产生吸引作用而在其他一些实体中又产生排斥作用的那个机械結构，难道我們认識嗎？对于从一个物体到另外一个物体的运动的传递，我們能够說明嗎？再有，我們在灵魂活动的方法这問題上所遇到的困难，是不是把灵魂說成是一个灵性的东西——对这灵性的东西我們并无任何观念，而因此还要把我們可能关于灵魂形成的一些观念弄得迷乱起来——这样就把困难解决了呢？所以，我們只要知道灵魂自己运动，并且由于作用于它的那些物质原因而自己改变，这就够了。从这里我們就有权利結論說，灵魂的一切作用和能力都証明它是物质的。

第九章　論理智的能力的差异性；这些能力也像它們道德的性质一样有賴于物质的原因。社会的、道德的、以及政治的自然原則

自然不能不使它的一切作品彼此有别；在本质上不同原素的物质，必然由于他們的配合与性质、它們的存在与活动方式而形成不同的事物。在自然中，决沒有也不可能有两个事物和两个配合是数学地和严格地一样的，既然地方、环境、关系、比例、变动、决不恰恰相似，那么，由这里产生出来的东西彼此就决不能有完全的类似，即便在这些东西中我們相信发见了最大的一致，但它們的活动方式是必然有某些不同的。[①]

由于这个一切都給我們証实了的原則，因此在人类当中，就沒有两个个人具有同样的相貌、恰恰以同样的方式去感觉、以相同的方法去思維、以同样的眼光去看事物并且有同样的观念，因而也就沒有同样的行为的体系。人們的显著的器官，正如他們那些隐藏着的器官一样，确实都有一种相似性，或是有一些大体一致和类似的地方，这些大体一致和类似的地方使这些器官乍一看好像都以同样方式被某些原因所感动；可是在細节上，它們的不同之点却是

① 参看第六章末所說的。

无穷的。人的灵魂好比是乐器。乐器的弦，由于它們本身或由于組成它們的那些原料已經是多种多样的了，而且还要被配在不同的音調之上：因此同样的拨动，每条弦就发出自己特有的声音，这就是說，这些声音有賴于弦的組織、张力、粗細、以及包围它的空气使它所处的那个暫时的情况等等。精神世界所呈示給我們的如此多变的景象之所以产生就在于此；我們在人們的精神、能力、情欲、精力、兴趣、想像、观念和意见之間所发见的如此惊人的差异性，就是从这里产生出来的；这个差异性和他們气质的差异性是一样地巨大，和他們的相貌一样地千差万别：从这个差异性，产生了形成精神世界的生活之继續不断的活动和反动；从这个不調和，产生了維持并且保存人种的和諧。

存在于人类的个人之間的差异性造成人与人之間的不平等；但这个不平等却維系了社会。假如一切人，在肉体的力气上和精神的才能上都是一样，那么他們彼此之間就沒有任何相互的需要了：正是他們才能的不同以及这些才能在他們之間造成的不平等，才使人彼此有相互的需要；沒有这，他們便会孤立地生活，彼此无关。由此可见，这个时常被人非难的不平等，以及我們每人自觉独善其身、独享其乐之不可能，才使我們幸运地感到有彼此团結、依靠同类、接受援助、統一看法、共同努力来避开可能扰乱我們机体內的秩序的东西之必要。由于人們的差异性以及他們的不平等，弱者就不得不把自己置于較强者的保护之下；正是这个差异性强迫强者去求助于較弱者的知識、才干、技术，当他断定这些东西对他自己是有用的时候。这个自然的不平等，使国家把为它服务的公民們加以区分，而且因着自己的需要，表揚并且奖励那些智慧、

善举、貢献和德行給人民提供眞实的或想像的利益和快乐的人，以及所有能給人以舒服美好之感的人們；天才之取得超人的威力而强迫全体人民承认他的力量的，就正由于这个不平等。所以，能力的差异性和不平等，无論是肉体的、还是精神的或理智的，都使人为其他人所需要，使人成为可以交往的，并且显然給他証明了道德的必要性。

根据能力的不同，我們这个族类中的人，便按照这些能力所产生的結果、按照我們在人們身上所注意到的、从他們灵魂的个体的性质或从他們脑子特殊的改变所产生的不同的資禀，而分成不同的阶級。精神、感觉性、想像力、才能等等，就是这样在人們当中植下无穷的差异。这样，所以有些叫作善，有些叫作恶；有德和无德、智和愚、有理性和无理性等等，就是这样来的。

如果我們考察一下所有归之于灵魂的不同的能力，我們就会看到，它們和肉体的机能一样，都应当归咎于一些物理的原因，而追溯到这些原因是很容易的。我們将会发现，灵魂的力和肉体的力是一样的，或者說，灵魂的力常常有賴于肉体的机构、它的特殊性质、以及它所感受的經常的或暫时的改变，一句話，有賴于气质。

气质，在每个人里面，就是构成他的肉体的液体和固体所处的那个现状。气质由于在每个个人体内占有优势的原素或物质的緣故，以及由于在他机体內所感受的这些本身就各不相同的物质之不同的配合与改变的緣故，而有所变化。这样，所以有些人身上血液丰富，另外一些人則富于胆汁，有些人又富于粘液质等等。

我們是从自然、从我們双亲、从自有我們最初的生存以来就一

直不断改变着我們的那些原因等等方面接受我們的气质的。当我們还在母胎之內，我們每人便吸取了終生都要对我們理智的能力、精力、情欲、行为等发生影响的种种物质。我們所吃的食物、所呼吸的空气的性质、所居住的气候、所受的教育、人家呈示給我們的一些观念以及給予我們的一些意见，都在改变着这个气质：并且，这些环境既然决不能对两个人在各方面都严格相同，那么，在他們之間有着这样一个巨大的差异性、或是人类有多少个人便有多少不同的气质，也就不足为奇了。

所以，即使人与人之間有着一个大体的相似，可是无論从筋絡和神經的組織与安排方面来看，或是从使这些筋絡活动并且发生运动的物质之本性和数量方面来看，他們都是有着极大的不同的。一个在体型和筋絡的組織上和另外一个人已然不同的人，如果他尽吃些富于营养的食物、又喝酒、又运动，而另外一个人則只飲白水、只吃些很少滋养的食物、在死气沉沉和无所事事之中憔悴下去，那么他就要变得跟另外那个人更要不同了。

所有这些原因是必然要影响精神、情欲、意志，一句話，要影响我們所謂理智的各种能力的。这就是为什么我們看见一个血气充足的人通常总是聪敏的、奋发的、富于情欲、敢作敢为，而一个粘液质的人則思想緩慢、难于感动、具有不甚活泼的想像，怯懦而不可能有强烈的願望。

如果抛开成见而求教于經驗，我們便看到，医学会給道德提供一把打开人类心灵的钥匙；在治好肉体病痛的同时，它往往也保証治好了精神。把我們灵魂作为一个灵性的实体，我們就会自滿于給它开一些精神的药方，而这药方是决不能影响人的体质的，甚或

对它只是有害无益。灵魂的灵性說使道德学成为一种揣想的科学，它絲毫不能使我們认識那些应当用来影响人們的眞实的动力。如果我們由于經驗的帮助而认識到造成一个人的气质的基础的因素，或是构成一个民族的絕大多数个人的气质之基础的因素是什么，那么，我們就会知道什么东西对他們适合，就会知道对他們所必需的法律和对他們是有用的教育应該是怎样的。一句話，道德和政治可能从唯物主义中取得灵性說所永远不能供給他們并且甚至阻止他們去梦想的那些利益。有些人，他們固执地以神学的先入为主的成见去观察人，或是把人的活动归之于一个連他們自己也不能有任何观念的根源上去，对于这些人，人便永远是个神秘。如果我們願意认識人，那么，就让我們努力去发现那参与人的配合以及构成人的气质的那些物质吧，这些发现就会使我們用来去猜測人的情欲及其傾向的本性和性质，并預知他在某些既定情况中的行为：这些发现将給我們指示出一些救病的药方，我們能够有效地用它們去改正某一不良机体中的缺点，或是去改正一种对社会和对具有这缺点的人是同样有害的气质上的缺点。

实在，人的气质只能被那些与构成气质的同样物理的原因所改正、所轉变、所变更，这是絲毫不容置疑的；我們每个人都能以某种方法造成一种气质：一个多血质的人，如果食用很少营养的或是少量的食物，忌飲烈酒等等，最后便能改正那在他体內占优势的流质之运动的本性、性质和数量。一个胆汁质的人或一个患忧郁症的人，借助于某些药物，就能減少这种流质的质量，而借助于运动、消遣、以及由运动而来的輕松愉快，也能改变他的坏脾气。一个欧洲人，如果移住在印度斯坦，那么他在脾性、观念、气质和性格

上就会逐漸变得和欧洲人完全不同。

虽然我們还沒有很多的經驗去认識构成人的气质的东西，可是如果我們肯把这些經驗加以应用，那么，这数目也就已經足够了。一般地說，化学家們称之为燃素或可燃的物质的那种带有火性的原质，在人身上，似乎就是那最能給人以生命和活力、最能給人以弹力、能动性、給人的筋絡以活动性、給人的神經以张力、給人的流质以速力的那个东西。由于这些物理的原因，我們便通常看见产生一些我們名之为敏感、机智、想像、天才、聪敏等等这样的資质或机能，这些东西使人的情欲、意志、道德活动，变得活泼有力。在这个意义上，人們使用灵魂的热力、活泼的想像、天才之奇想等等用語，的确是相当正确的。①

就是这种火，以不同的分量散布在我們人类的身体中，給他們以运动、活动力和动物的热，可以說，就是火使得他們具有或多或少的生活力。这个如此活动如此精細的火是容易消散的；因此它需要借着包含着火性的食物以便恢复，而这些食物能使我們的机器重新开动起来，使我們的脑子继續活动，給脑子以必要的能动性去完成我們名之为理智的那些职能。正是包含在酒和烈性飲料中的这种火，給最麻木不仁的人以活力（沒有这火他便不可能具有这种活力的）并且甚至推动懦夫去从事战斗。在某些疾病之中，正是我們身上过多的这种火使我們沉在昏迷里，而在另外的情况中，火太弱了，則又使我們陷于衰微。总之，在老年中减少而在死亡时則

① 我十分傾向于相信：医生們名之为神經之流的那东西，或是如此迅速地把在我們身上經过的一切都通知給脑子的这样活动的物质，不是别的而是一种电气的物质，而且，它的分量或比例的不同，乃是造成人及其能力的差异性的主要原因之一。

完全消散的，就正是这种火。①

如果根据我們的原則来考察人的理智的能力或他的道德的品质，我們就会相信，它們应归因于一些物质的原因；这些物质的原因是以或多或少的經久与明显的方式影响着人的特殊的机体的。但是，这个机体，如果不是从父母那里——我們由他們接受一些必然类似于他們的机器的原素——而来的，又是从哪儿来的呢？那多少具有火性的物质，或决定我們精神品质的活泼的热力，又是从哪儿来的呢？这是从母亲那里来的；母亲把我們带在她身体里，把使她自己活动起来的那种火的一部分传达給我們，使血液在自己的血管里流通。这又是从食物那里来的，食物使我們得到营养；这又是从气候那里来的，在这气候中我們生活；这也是从大气那里来的，大气包围着我們；所有这一切原因都影响到我們的流质和固体，决定我們的自然体质（dispositions naturelles）。当考察我們机能所仰賴的这些体质时，我們就会发现它們常是有形的和物质的。

这些体质的第一种就是物理的感性，由这感性，我們将会看到产生我們一切其他的理智的或精神的品质。感觉，如我們已說过的，就是被触动，并且意識到在我們身上正在进行的一些变化。具有感性，则不外是适于非常迅速非常銳敏地感受那作用于我們的事物的印像。一个易感的灵魂，因此不过是一个人的脑子生来很容易接受传达給它的运动。我們称这样的人是易感的，即看见一个

① 如果我們是誠恳的話，我們就会发现，热这个东西乃是生命的根源。因为借助于热，一切东西才从不活动到运动、从静止到发酵、从无生状态到有生状态；在热力使卵孵化这个事实中，我們可以找到証明；一句話，沒有热，就决不会有生殖。

不幸者、或是听到一件不幸的事、或是想到一幕悲惨的景象，就使他受到强烈的感动，以致落下泪来；泪，就是一个信号，我們由它认識出在人的机器內的一个巨大紛扰的結果。一个人，音乐在他身上引起极大的快感或产生很明显的效果，我們就說他有易感的耳朵。一个人，雄辯、艺术的美、一切使他感到新奇的事物，都能在他身上引起很强烈的运动，我們就說他有易感的灵魂。[①]

机智就是这个物理的感性的一种結果。实在，我們所謂机智，就是能够非常敏捷地把握事物的总体和各个不同关系的一种容易性，是为我們人类中某些人所具有的。我們称作天才的，就是指能够在广泛的、有用的、难于认識的事物之中掌握总体以及这些关系的那种容易性。机智好比是一种尖銳的視觉，它能敏捷地窺破事物；而天才則是能以一瞥而把握广大地平綫上的每一个点的視官。正确的机智能够如实地窺见事物和它的关系：錯誤的机智則只能抓住一些錯誤的关系，这就是由于机体內的某些缺点而来。正确的机智是与手脚灵巧很相似的一种能力。

想像乃是能够很快地配合观念或影像的那种容易性，它在于能够很輕易地把我們脑子的一些变化再生出来，把它們連在一起，或是把它們連在与它們相适合的一些事物上：这样，想像便使我們感到快乐；我們容許它有一些虛构、贊許它美化了自然和眞理；可是当它給我們描繪出一些令人不愉快的幻影，或是把本来不該联在一起的观念硬配合在一起的时候，我們就要非难它了。詩歌就

① 可见同情心有賴于物理的感性，它决不是尽人皆同的：如果把同情心作为对于我們同类所感受的道德和感情的观念之泉源，那就錯了。不仅不是一切都是易感的，而且竟有很多人他們的感性还絲毫沒有发展起来。譬如一些王子、显貴、富豪等等就是。

是这样，它是为使自然更加动人而被創作的，当它用一切可能的美来装飾它所呈献給我們的事物时，便使我們感到快乐；于是它形成一些理想的事物；但这些理想的事物也能使我們受到愉快的感动，我們是因为它引起我們快乐而宽容了它給我們制造的一些幻想的。迷信的丑恶的幻影却使我們厌恶，因为它們只是病态的想像的产物，在我們心中只能喚起一些令人忧愁凄慘的观念。

想像，在陷于迷誤的时候，便产生狂信、宗教的恐怖、輕率的热忱、瘋狂和大罪。正常的想像則产生对于有益事物的热心、对于德行的热烈的追求、对于祖国的爱情和友誼的忠誠；一句話，它給我們一切感情以活力和生气；凡是沒有想像的人，通常都是这样一些人，即在他們心中，神圣的烈火被粘液所熄灭，而这火在我們乃是动力的根源、是感情的热力的根源、是使我們一切理智的能力变得生动活泼起来的东西。大的德行和大的罪恶，一样都需要有热忱。热忱使我們的头脑或灵魂处在类似于迷醉那样的一种状态之中；当从这里产生出善的时候，无論热忱或迷醉都在我們身上引起急速的运动，这运动为我們所嘉許，但从这里产生出混乱时，它們便被人叫作疯狂、神經錯乱、罪恶或狂暴。

不正确的机智，不能健全地判断事物；只有在机体生来是能够精确地完成它的职务时想像才是正常的。人在生命中的每一时刻都在創造經驗；他所感受的每一个感觉都是一个事实，在他脑中留下一个观念，而他的記忆便以或多或少的准确性或忠实性把事实回想起来：这些事实彼此联系，这些观念相互結合，于是它們前后相继的鏈鎖就組成了經驗和科学。知識，就是由一事物能在我們身上或別人身上产生的种种观念、感觉和結果、精确地反复創造出

来的种种經驗所保証的。一切科学都只能建立在眞理之上，而眞理本身則又只能建立在我們感官之不变的和忠实的关系之上。所以，眞理就是我們健全的感官借助于經驗所指示給我們的、存在于我們所认識的对象和我們归之于它們的性质之間的不变的符合性或相合性。一句話，眞理就是我們观念的正确而恰当的結合。可是，沒有經驗，如何能保証这个結合的正确性，而如果我們不能把这些經驗再作一次，那又如何能証明这些观念？最后，如果我們感官是坏的，那我們对于經驗或它們所記存于脑中的事实，又如何能够相信？所以正是由于繁多的、各式各样的、重复的經驗，人們才能改正前者的缺点。

只要我們的器官，或是由于它們本性已然不很健全、或是被它們所感受的經久的或暫时的改变而变坏了的、使我們不能很好地判断事物的时候，我們便不能不陷于錯誤。錯誤，在于观念之錯誤的結合，由于这結合，我們把事物幷不具有的一些性质归之于事物。当我們把幷不存在的东西当作存在的事物去假想时，或当我們把幸福的观念和足以为害于我們的事物相結合时，不管它的为害是直接地也好，是由于为我們所不能預知的遙远的后果也好，我們都是处在錯誤之中。

但是，如何預料那些我們还不曾感受到的結果呢？这，仍然要求助于經驗。凭着經驗的帮助，我們知道同类的或相似的原因产生同类的和相似的結果；而記忆，在使我們忆起那曾經感受过的結果时，也能使我們推断所能期待的結果，这結果或是出于同样的原因，或是出于那与曾經作用于我們的原因有着关系的原因。由此可见，审愼、远见，乃是由經驗而得来的一些能力。我曾經感觉过

火在我的感官上引起痛觉；这个經驗便足以使我預料到，只要火碰到我的某些器官，在这些器官上也就会引起同样的感觉。我曾經体驗过我的一种行为引起别人的憎恨和輕視；这个經驗就使我預知，无論什么时候，只要我照样去作，我就会被人憎恨或被人輕視。

我們所具有的这种能力，即凭着它我們能創造一些經驗、能回忆、能預知結果以避免能損害我們或是給我們提供一些有益于自己生命的保存、有益于自己生命的幸福的事物——我們一切行为的唯一目的——，这种能力，无論是肉体的或精神的，就构成我們总称之为**理性**的这个东西。我們的情感、本性、气质，都能迷惑和欺騙我們；而經驗和反省却能使我們重新回到正当的道路上，告訴我們眞正能引导我們走向幸福的东西是什么。由此可见，理性乃是我們那被經驗、判断和反省所改变了的本性：理性是溫和的气质、正确的机智、正常的想像、对建立在确实經驗上的眞理的认識以及对于审愼和远见的认識等等东西的前提；这給我們証明了，虽然人家天天向我們說了又說人是一个**理性**的动物，但眞眞享有理性或具有构成理性之条件和經驗的人，在人类中却只是极少数。

对于这，让我們不要感到惊訝吧：能創造一些眞实經驗的人确实不多。人生来都具有能被触动或能积累經驗的器官；可是，不是由于他們机体的毛病，就是由于使这机体受到改变的种种原因，他們的經驗是錯誤的，他們的观念是混乱的、結合得不好的，他們的判断是不正确的；他們的脑子充滿了拙劣的体系，这些体系就必然要影响他們的一切行为，并继續不断地侵扰着他們的理性。

我們的感官，像我們已經见到的那样，乃是我們所具有的唯一的一些工具，凭着它們去认識我們的意见是否眞实、我們的行为对

自己是否有益、以及由这些行为所得到的結果对我們是否有好处。可是，为要使感官对我們脑子作忠实的报告，或是把一些眞实的观念带給它，那么，我們的感官就必需健全，就是說，它們必須处在能把我們的存在維持在宜于給它提供自我保存以及长远幸福之秩序內的这样一种状态之中。我們的脑子自身也必須是健全的，或是处于为完成它的职务和运用它的机能所必須的状态之中；我們的記忆也必須能够忠实地重现出它的感觉或是它先前的观念，以便能判断或預測那些出于他意志的行动所产生的种种結果，哪些是应該希望的，哪些是应該惧怕的。我們外部的或內部的器官，不論由于它們自然的构造、还是由于改变它們的那些原因出了毛病，那我們就只能不完全地、而且只能以一种不很清晰的方式去感觉了；我們的观念錯誤而可疑；我們的判断也不正确；我們处于一种幻想或迷醉之中，这幻想或迷醉就阻碍我們抓着事物之眞实的关系。一句話，記忆常常錯誤，又沒有反省，想像迷乱了，机智也欺騙我們，同时，我們的器官又被一大群震动所冲击，因此器官的感性遂与审愼、远见以及理性的运用背道而馳。另一方面，如果我們器官的构造只能容許器官作微弱而緩慢的活动，就像在一个粘液质的人那里碰到的那样的情况，那么，經驗来得便緩慢，而且时常是毫无結果的。龟和蝴蝶同样不能避免自身的毁灭。愚人和醉汉也同样不能达到他們的目的。

但是，人在他所占有的这个地球之上的目的到底是什么呢？是保存自己并且使自己的生存幸福。因此，凭經驗去认識一些眞正的方法，让审愼和理性教給他如何去运用，以便能坚定地达到他为自己定好的目的，这件事就是十分重要的了。这些方法，就是他

的各种能力、他的机智、他的才干、他的技能以及为他的本性使之具有并多少給予他的意志以能动性的那些情欲所决定的行动。經驗和理性还給他指示出，与他結合交往的那些人对他也是必需的；因为这些人能帮助他得到幸福和快乐，并且用他們特有的一些能力去帮助他：經驗告訴他用什么方法就可以使他們协力于他計划的实现，就可以影响他們的意志并且为自己的利益而活动；他可以看出，他們贊許的或不喜爱的活动是些什么，吸引他們的或为他們所排拒的行为是些什么，他們对这些行为有着怎样的判断，以及从不同的存在与活动方式中所产生的种种結果分辨哪些是有利的，哪些是有害的。所有这一切經驗便給了他关于德行与恶行、公正与不公正、善良与凶恶、端正与不端正、眞誠与欺詐等等的观念，一句話，他学会了根据人感受到的各式各样的結果而去判断人及其行动，去分辨在人心中所必然引起的情感。

善与恶、不德与德行的区分，就是建立在这些結果之必然的差异性之上；这个区分，像有些思想家所想的，决不是建立在人与人之間的契約之上，更不是建立在一种超自然的存在的幻想的意志之上，而是建立在存在于結成社会的活着的人們之間的永恒而不变的关系之上的；只要人和社会存在一天，这类关系也就存在一天。所以，德行就是眞实地并且經常地对結成社会的人类有益的一切；不德，就是有害于他們的一切。最伟大的德行就是給人們提供最大的与最持久的利益的这类行为；而最大的不德就是最扰乱他們对于幸福的傾向、最扰乱社会所必要的秩序的行为。有德行的人是这样的人，他的行动經常使得他的同类生活幸福，不德的人則是这样的人，他的行为使跟他在一起生活的人遭到不幸，而他自

己的不幸通常也正是从这里产生的。凡給我們提供眞实而永久的幸福的一切，都是有理性的东西；凡侵扰我們自己的福利或侵扰为我們幸福所必需的那些人們的福利的一切东西，都是不合理性的。为害他人的人就是坏人；自己害自己的人就是个傻子，因为他既不认識理性、也不认識他自己的利益、更不认識眞理。

我們的义务，就是由經驗和理性給我們指出为达到我們自己所定的目的所必需的一些方法；这些义务就是存在于同样渴求幸福、同样渴求自我保存的人們当中所有的关系之必然的結果。当人們說这些义务强迫我們时，那意思就是說，不采取这些方法我們就不能达到由我們本性所定的那个目的。因此，道德的强制就是一种必然性——即使用一些适宜的方法，让同我們一起生活的人得到幸福，以便决定这些人也能使我們自己得到幸福的一种必然性；对于我們自身的强制，則是这样一种必然性，即必須采取某些方法，不采取这些方法我們就既不能保存自己，更談不上使自己的生存得到巩固的幸福这样一种必然性。道德，一如宇宙，是建立在必然之上、或建立在事物之永恒的关系之上的。

幸福是一种存在方式，一种我們希望它延續不断、或我們願意在它之中长久生存下去的存在方式。它是以它的經久性和輕快性来衡量自己的。最大的幸福就是最能經久的幸福；暫时的或历时不久的幸福叫作快乐：快乐越是尖銳便越容易消逝，因为我們的感官只能容受一定数量的运动；凡是超过这数量的快乐就变成痛苦，或变成一种存在的难堪的方式、一种我們渴望它赶快中止的存在方式：这就是为什么快乐和痛苦往往只是一紙之隔。过度的快乐之后，紧跟着就是悔恨、煩恼和厌倦；暫时的幸福变而成为长久的

不幸。依照这个原則，可见在生命的每一时刻都必然追求着幸福的人，当他有理性的时候，就应該节制自己的快乐，拒絕一切能够轉变成苦恼的东西，并努力給自己提供最耐久的福利。

幸福对于任何人不能都是一样；同样的快乐不可能使各式各样被形成了的或被改变了的人受到同样的感动。无疑地，这就是为什么大多数道德学家，对于幸福究竟在于何处以及如何去获得它这些問題，很少取得一致的原因所在。不过，一般地說，幸福似乎就是为我們所同意的一种經久的或暫时的景况，因为我們觉得它适合于我們的存在；这种景况，是由人和环境——是自然把人放在这个环境中的——之間所存在着的一致产生出来的；或者，如果我們願意的話，幸福也可以說是人与作用于他的那些原因二者之間的协調。

人們对幸福所形成的一些观念，不仅有賴于他們的气质或他們特殊的适应，而且也有賴于他們已經感染了的习慣。在人身上，习慣就是一种存在、思想和活动的方式，这是我們的器官，无論是外部的或是內部的，由于屡次同样的运动而感染了的，由此，也就产生了我們能够敏捷而輕易地作这些运动的能力。

如果我們注意考察事物，那么就会看出，差不多我們所有的一切行为、我們行动的体系、工作、联系、学习和娛乐、方式和风习、衣著、食物等等，都是习慣的結果。我們也同样应該把我們精神的各种能力、思維、判断、机智、理性、兴趣等等之熟练的运用，归之于习慣。我們的大部分的傾向、我們的欲望、意见、偏见、我們对于福利所形成的种种錯誤观念；一句話，一切努力使我們陷进去并且把我們牢牢系在那里的那些錯誤，我們都应該把它們归之于习慣。

习慣不是使我們趋于墮落，就是使我們获致美德。①

我們是这样地被习慣所改变，以致有人竟往往把它和我們的本性混淆起来；我們不久将要看到，那些人們称之为先天的意见或观念，就是从这里来的，因为人們不願意追溯到老早就把它們和我們的脑子等同起来的那个根源上去。不管怎样，我們总是很頑强地坚持着我們已經习慣了的一切东西；每当人們要使我們的精神改变它的思路的时候，它便感受到一种强有力的冲动，或不很舒服的改变；一种命定的偏向往往不顾理性而把它再引回到老路上去。

我們只能从純粹的机械观点来說明习慣的物理现象和精神现象：我們的灵魂，尽管被冒称是一种灵性的东西，但它的改变却是与肉体全然相同的。习慣使我們的发音器官学会用某些运动来敏捷地解說存在脑中的一些观念，这些运动是我們的舌在幼年时就获得的一种很容易实施的能力。我們的舌，一旦习慣于或熟练于以某种方式运动之后，要以另一种方式去运动，那就很費力了；我們的喉嚨要发出不同于我們已經熟习的語言所需要的抑揚頓挫的声音也是感觉困难的。同样，对于我們的观念也是如此；我們的脑子、我們的內部器官、我們的灵魂——很早就习于以某种方式而被改动、习于以某些观念結連于事物、习于創造那以眞实或錯誤的意见而連結着的体系，如果我們对于习慣的运动給以一种新的冲动或方向时，它便会感到痛苦。让我們改变意见，几乎与让我們改变

① 經驗給我們証明，第一次犯罪总比第二次要費力些，而第二次又比第三次要費力，依此类推。最初的一个活动就是一个习慣的开端；努力抵制当前勾引我們去犯罪的东西，我們就能很容易地免于犯罪。所以，时常有人就因为由于习慣而变成了坏人。

語言是同样的困难。①

无疑地，这就是为什么有那样多的人仍然对一些慣例、成见、教导，表示出有着无法战胜的迷恋，虽然我們的理性、經驗、良知，証明这些东西是毫无用处、甚至是危险的。习慣对于一些最清楚的証明也要抵抗；但它对于根深蒂固的情欲和恶习、对于最荒唐可笑的体系、对于最离奇古怪的风俗、特别是当人家把实用呀、公共利益呀、社会福利呀等等观念加到这些东西上面去的时候，它就絲毫不能抵抗了。这就是人們通常对于自己的宗教、古老的慣例和不合理的风俗、他們那很少是公正的法律、他們經常在忍受着的恶习、他們那虽然有时发觉其荒謬但却不願打破的种种成见等等东西所表现出的頑固不化的根源。这也就是为什么，有些民族把最有用的新鮮事物看成是危险的东西，如果医治它們那一向看作是为自己安宁所必要的、而医治好了反会有危险的种种病患，他們便以为是遭到了損失。②

教育不过是当人在早年，即当他們的各种器官还在柔韌的时期，用由他們生活所在的社会所采取的一些习慣、意见和存在方式，去感染他們的一种艺术。我們幼年的初期，就是用来作一些試驗的；而負責教养我們的人，便教給我們如何把由試驗得来的这些

① 霍布斯(Hobbes)說："不断获得更大的适应能力，或取得产生同样运动的更多的容易性，这就是时常以同一方式而运动着的一切物质存在的本性。"在精神界一如在物理界，构成习慣的原因就在于此。（参看：霍布斯，《人性論》。）

② Assiduitate quotidianâ E consnetudine oculorum assuescunt animi, neque admirantur neque requirunt rationes earum rerum quas vident. Cicero, De Natur. Deorum, Lib. II. Cap. 2。（由于眼睛的日常观察和鍛炼，心灵就养成了习慣，所以心灵对看到的事物既不惊奇，也不去探究它們的根源。西塞罗：《論神的本性》。第2卷，第2章。）

經驗去加以应用，或是发展我們的理性；他們給我們的这些最初的教导，往往就决定了我們的命运、我們的情欲、我們自己对于幸福所形成的观念、我們为得到幸福所使用的一些方法、以及我們的毛病和美德。孩子在教师的眼目之下得到一些观念，他学习着把它們結合起來，学习着用某种方式去思維、判断善恶。人們指給他种种东西，让他习于爱或恶、願欲或躲避、尊重或輕視。意见就是这样由父亲、母亲、媬姆、教师传給儿童的：精神也就是这样逐漸地被眞理或謬誤所充滿，每一个眞理或謬誤都支配着他的行为；而他的行为，随着人們已使他的情欲和精神的能力趋向那里的那个目的——即是說，人們已經向他显示他的利益或眞实幸福所在——而使他成为幸或不幸，有德或无德，被别人尊敬或被别人憎恨，对自己的命运滿意或是不滿意。結果，他就去爱并且追求那人家叫他去爱、叫他去追求的东西；他具有一些兴趣、傾向和憧憬，这些是他在生命的全部过程中，由于有了自然所賦与他的、并且别人也曾經使他鍛炼过的能动性的緣故而亟亟于要求滿足的。

政治本該是規制人們的情欲并指导它們傾向于社会福利的艺术；可是，太时常见的却是，它成了武装社会成員們的情欲、进行彼此的毁灭、以及对本該給他們創造幸福的团結进行破坏的艺术。正因为它絲毫沒有建立在自然、經驗、一般利益之上，而是建立在情欲、任性、以及某些統治社会的人物的个别利益之上的緣故，它通常才是这样地敗坏。

政治，为要成为有用，就必須把它的原则建立在自然之上，即是說，要符合社会的本质和目的：社会不过是一个整体，由很多家庭和个人集合而成，他們聚集在一起是为了更容易地彼此提供相

互的需要、他們所願望得到的好处、相互的帮助以及特别是自然和工艺所能供給的福利之安全享受的能力。因此，目的在于維持社会的政治就应該认清这些情况，給社会为达到这些目的以便利，避免可能阻挡着它們的一切障碍。

人們，当汇聚在一起而营社会生活时，或公开或默契地，就制定了一种公約，按照这公約，他們彼此规定互相服务，而不互相侵害。但是，旣然每个人的本性是驅使他无时无刻不在追求自己的福利，滿足自己的情欲或一时的兴会而絲毫不顾他的同类，因此，就必須有一种力量把他领回到自己的义务上去，强迫他就范，使他記起他的情欲每每使他忘掉了的那个契約。这个力量，就是法律；它是社会意志的总和，集合起来为了固定社会成員們的行为，或指导他們的活动，以便共同协力来实现团結的目的。

但是，旣然社会——特别是当人数众多的时候——集合起来有很大困难，而且也不能使人毫无异議地一致认清社会的目的，那么，它就不得不选择一批它能給以信托的公民，使他們成为社会意志的传达者，把必要的权力交給他們去执行。这就是政府的起源。这政府，为要成为合法的，就只能建立在社会的自由的同意之上，沒有这个同意，它就不过是一种暴力、一种僭夺、一种搶劫。負責統治的人們就称为君主、領袖、立法者；而按照社会願意給予它的政府的那种形式，这些君主便被称为专制君主、司法官、代表等等。政府只是由社会借得权力，并且只是为社会的福利才被建立起来的，因此很明显，当社会利益需要时，它就可以凭着部分要附属于全体这个自然的不变法則收回这个权力，可以改变政府的形式，可以扩充或限制它所付托給領袖們的权力，因为在这些領袖們

之上，它經常保留着一种絕对的权威。

所以，君主們乃是社会的管理者，是它的代言人，是社会权力或大或小的一部分之受托者，而并不是它的絕对的主人，也不是国家的所有者。这些君主，由于一种成文的或不成文的协定，是有責任看护和致力于社会的福利的；正是在这些条件之下，这个社会才同意服从这些人。地球上沒有任何社会能够而且願意把侵害自己的权力不可收回地付托給它的領袖們；这样的一种让与是会被自然所取締的，因为自然願意每个社会，一如人类的每个个人，都努力于自己的保存，而不同意它的长久的不幸。

法律要公正，就必須以社会的一般利益为不变的目的，就是說，要保証絕大多数公民的利益，他們是为这些利益才結合起来的。这些利益是：自由、所有权和安全。自由就是为了自己的幸福而能作凡是无損于其他社会成員的一切事情的能力；每个个人，既然結合在一起，他就抛弃了可能損及他人自由的自己的自然的自由的一部分。有害于社会的自由的行为叫作放肆。所有权，就是享受劳动和技艺所給予每个社会成員的利益的能力。安全，則是每个成員只要忠实地尊重他和社会的契約，就应在法律保护下享有他自己的身体和財产的一种确实性。

对于社会的一切成員，正义保障他們占有屬于他們自己的利益或权利。由此可见，沒有正义，社会便不能提供任何幸福。正义也叫作公平，因为借助于为命令一切人而制作的法律，它使所有社会成員一律平等，就是說，阻止他們利用自然或技艺在他們力量之間能够留下的不平等而这一些人对另外一些人表示驕矜。

权利，就是社会的公正法律准許它的成員为自己的福利所作

的一切。这些权利显然是被集体的不变的目的所限制的；在社会这方面，因为給成員們提供了利益的緣故，所以社会对于它的成員有一些权利，但它的一切成員也有权利向社会或向社会的执政人員要求这样一些利益，即为了它們，他們才营社会生活而且才放弃了一部分他們自然的自由的那些利益。一个社会，当它的領导者們和法律不能給它的成員們提供任何好处时，就显然失去对于社会成員們的权利；为害社会的領导者也就无权再領导社会。沒有不給人以福利的祖国；不公平的社会只能包藏着它的一些敌人；被压迫的社会只能拥有压迫者和奴隶：而奴隶不能成为公民；自由、所有权和安全，才使祖国成为可爱，而对于祖国的爱才产生公民。①

缺乏认識这些真理或是缺乏把这些真理予以应用，有些国家就变成了不幸的国家，它們所拥有的，不过只是一大群狼狽不堪的奴隶，彼此不团結，离开了不給他們提供任何好处的社会。由于这些国家的失于审愼，或是国家交付給他們以制定国法和执行法律的人們的狡詐和强暴的結果，君主們自己成了社会的絕对的主人。这些人不认識他們权力的真正由来，冒称是得之于上天，他們的行为只对上天負責，对社会沒有絲毫义务，一句話，他們是地上的神明，就像七重天上的諸神一样統治着社会，为所欲为。这样一来，政治便腐化了，而且簡直成为一种搶劫。人民被輕賤，不敢违抗領袖們的意志；法律只是他們偏私的一种表詞；公共利益为他們私人的利益牺牲；社会的力量轉过来反对社会本身；它的成員离开社会

① 一个古代詩人說过：Servorum nulla est unquam civitas。（沒有一个城市是属于奴隶的。）

而与社会的压迫者們勾結起来，这些压迫者，为引誘他們，便允許他們去伤害社会，去利用社会的不幸而从中謀利。这样，自由、正义、安全、德行、便从人民中消失了；政治只不过是使用人民的力量和金錢去征服人們自己、并用利益去分裂他們以达到个人目的的艺术；而最后，一种愚蠢而机械的习慣又使他們珍爱着自己的枷鎖。

一切毫无所惧的人，很快会变成坏人；以为无求于人的人，便自信能随心所欲，毫无顾忌。因此，恐惧乃是社会唯一可以用来抵挡領袖們的情欲的东西，假如沒有它，領袖們自己就会腐化下去，而且很快就会使用社会放在他們手中的方便使自己成为不公平行为的从犯。要預防这些妄用，那么社会就必須限制交付給它的領袖們的权力，并且要保留足够的一部分权力来防止他們为害社会；社会必須謹愼地分配力量，这些力量一旦联合起来，就能确实地对它加以控制。此外，稍微想一下就会使人感到，把治理国家的重任仅仅放在一个人的肩上，这未免是太重了，义务的庞大和复杂会使他經常有所疏忽，而权力的过大又往往会使他成为恶人。最后，世世代代的經驗会使人民信服，人是常常爱妄用权力的；君主应該服从法律，而不是法律应該服从君主。

政府对于人民的物质和精神必然同样地要产生影响。它的厉精图治可以产生劳动、活动、富饒和健康，同样，它的疏忽和不公正就会产生懶惰、怯懦、貧乏、时疫、恶与罪。使才能、技术、德行发揚起来还是窒息下去，都有賴于政府。实在說，政府，作为荣誉、財富、賞与罰之分配者，或是說，作为人們自幼年以来就学着把幸福寄托在里面去的那些事物的主人，对人們的行为是有着必然的影

响的；它点燃起人們的情欲、它把人們从使他們高兴的那方面轉移过来；它改变他們并且决定他們的风俗。这些风俗，在整个民族之中一如在个人之中，不过是由他們的教育、政府、法律、宗教见解、有理的或无理的教导等这些东西所产生的行为、或意志与活动的一般体系而已。一句話，风俗就是民族的习慣：这些风俗，只要能为社会产生巩固而眞实的幸福，就是良好的；尽管得到法律、习尙、宗教、輿論和范例的批准，这些风俗，如果它們本身只是順从了习慣和偏见，很少求正于經驗和良知，那么它們在理性的眼目中也仍然是可厌弃的。沒有哪些令人厌恶的行为不在某些国家中得到或曾經得到过喝彩的。杀老、童祭、偷盜、簒夺、残暴、苛薄、卖淫，都曾是合法的行为，甚至在地球上某些民族中还是些大可贊頌的东西。尤其是宗教，它曾把一些最可憎与最无理的习尙，加以神圣化。

情欲，旣然是自然使人对于事物——这些事物在他看来或是有益或是有害——所能具有的一些吸引运动和排斥运动，那么它是能被法律所抑止，并且被握有能支配情欲活动的磁石的政府所指揮的。所有一切情欲，不外是爱或恨、追求或逃避、願欲或恐惧。这些作为人之自我保存所必須的情欲，乃是他的机体的結果，按人的气质而表现出或多或少的能力；教育或习慣使它們得到发展和改变，政府轉移它們，使它們趋向于政府以为如果使臣属們都乐于追求則对政府是頗为有利的那些事物。我們給情欲以什么名称，那就要看引起这些情欲的是些什么对象，譬如快乐、荣誉、豪富、这些就是产生肉欲、野心、虚荣、慳吝的对象。如果我們細心考察在人民当中占有統治地位的情欲的泉源，我們通常就会在他

們政府之中找到它。使他們时而成为战士、时而成为迷信透頂的教徒、时而貪图光荣、时而貪图金錢、时而深明大义、时而糊涂无理，这都是由于他們領袖們的冲动：如果君主們为要使自己的国家开明而幸福，肯花費他們在愚弄人民、欺騙人民、折磨人民这方面所花的金錢和所用的心計的十分之一，那么，他們的臣民很快就会变得与他們現在的愚昧貧穷同样程度的聰明和富有。

所以，让我們抛弃想摧毁人心之中的情欲的那个徒然的計划吧！让我們把情欲引向有益于他們自己也有益于别人的那些事物上去：让教育、政府和法律，使他們习慣于把情欲局限在为經驗和理性所規定的正确的范围之內！野心家，当他有益地为祖国效劳时，就让他得到荣誉、官銜、显耀和权力；追求財富的人，只要他对同胞們成为必需的时候，就让我們把財富給他；爱慕光荣的人，就让我們用贊頌去鼓舞他；一句話，如果能从情欲产生出对于社会的眞实而持久的利益，那就让人类的情欲自由发泄吧！让教育和政治，只把那有益于人类、为人类的維持所必需的情欲点燃起来、使它們强盛起来吧！人的情欲，要不是一切都伙同起来把它們往坏处引，并不見得是那样危险可怕的东西。

自然所造的人是旣不善也不恶；① 它把人們造成一些或多或少能动的、有动力的、有能力的机器；它給他們以肉体、器官和气质，他們那或多或少急切的情欲和願望就是这些东西的必然結果：这些情欲常常都以幸福为对象；因之，它們是合法的和自然的，除

① 塞納格(Seneque)說得有理：erras si existimes vitia nobiscum nasci; supervenerunt, ingesta sunt. V. Senec. Epist. 91,95,124。(如果你认为缺点是同我們一起生下来的，你就錯了；缺点是外来的，是后来加上去的。参看塞納格：《书信》，91,95,124。)

了根据它們在人身上产生的影响之外，不能說它們是好还是坏。自然給与我們两条专为支持身体、使我們从一地方到另一地方移动起来很必需的腿；养育我們的人，他們的辛勤照顾又使得我們双腿健壮起来，使我們习于使用它們，或从它們产生或好或坏的效用。我从自然得到的这支手臂，也不能說它是好是坏；它是生活的很多活动所必需的：但这支手臂的使用，如果我为得到金錢而习于使它去偷窃或暗杀，那就变成一件犯罪的事情了。金錢，这是从我幼年起人們就教我去追求的东西，我生活所在的这个社会也使我需要它，但我的技术可以使我能无损于同类而把它得到。

人心是一块沃土，依照它的本性，这块沃土由于人在它上面散播的种子和对它的耕耘，是同样宜于生长荆棘或有益的谷物、生长毒草或鮮美的果实的。在我們幼年，人家就把我們应該尊重或輕視、追求或逃避、爱或恨的东西指給我們。那使我們成为好人或坏人、明智或无理、勤勉或游蕩、稳重或輕浮和无用的，就都在于我們父母和我們的师长。他們的示范和言談，告訴我們什么东西应当欲求什么东西应該畏惧，整整一生都在改变着我們；有些东西我們欲求它們并努力去得到它們，这就要看我們气质的能力，气质常常决定我們情欲的力量。所以，正是教育，在启发我們以眞实的或錯誤的意见或观念时，就給了我們一些最初的冲动，我們是依照这些冲动才以有益或有害于自己或别人的方法来行动着。在降生时，我們只带来保存自己和使我們生存幸福的需要；教育、范例、保守、世俗的风习，才提供我們一些眞实的或想像的方法；习慣給我們对于使用这些方法的容易性，并且使我們紧紧連結于这样一些方法，即我們判断它們是最宜于使我們获得所想望得到的那些东西的一

些方法。当我們的教育、人家給我們的示范、以及人家供給我們的方法，都被理性所同意，认为一切都是来共同使我們成为有德行的人时：习慣便在我們身上巩固了这些条件，而我們便成为社会的有用的成員了。一切都給我們証明，我們长远的福利必然和这个社会連結着。反之，如果我們的教育、制度、人家給我們的范例、以及自从幼年以来人家就暗示給我們的那些意见，都指示我們德行似乎是无益的或矛盾的，而不德倒像有益并便利于我們自身的幸福，那么我們就会变成坏人，我們就会相信損人才会利己；我們就会随波逐流；德行，从此对我們不过只是一个空洞的偶像罢了，我們不想再去追求它或贊頌它，当德行要求我們为它而牺牲人家經常使我們看作最珍貴最可欲求的东西的时候，我們就会放弃德行。

要使人有德行，就必須是誰有德行对誰便有利才成，或是使他发现实践德行的好处。要这样，就必須：教育給他一些合乎理性的观念，輿論和范例給他指出德行是最値得尊敬的事物；政府忠实地奖厉德行；光荣常常与德行相伴；恶与罪則永远受到輕視和懲罰。可是，在我們这个社会里，德行是否是这样的情形呢？教育，是否把对幸福的很眞实的观念、对德行的正确的理解、对同我們一起生活的人的眞实地便利的条件，給了我們呢？我們眼前的一些范例，是否十分宜于使我們尊重礼让、正直、誠实、公正、风尚的无邪、夫妇的忠实、一絲不苟地完成我們的义务？冒称唯一能规范我們风尙的宗教，是否使我們成为平易可亲、爱和平、具有人情味？社会的公正人，是否对为祖国服务得最好的人忠实地給以奖厉，对搶劫它、分裂它、破坏它的人給以懲罰？裁判官对于所有的公民是否一律公平对待？法律难道不是便利强者、富人、幸运儿，去反对弱者、

穷人和不幸的人嗎？最后，难道我們沒有看见那往往由于胜訟而被判无罪或給以荣誉的罪人，对他所輕蔑的功績和他所凌辱的德行傲慢地唱着凱歌嗎？那么，在这样构成的社会中，能够傾听德行的不过是少数爱和平的公民而已，他們认識德行的价值而在私下里享受着它；德行是一件为另一些人所討厌的东西，这些人在它里面只看到他們幸福的敌人或他們私行的检察者。

如果人依照本性不能不追求自己的福利，那么他也就不得不喜爱追求福利的方法；如果一个人不落得不幸便不能成为有德之人，那么，要求他成为有德就会是毫无用处，而且可能是不公正的。只要恶能使他幸福，他就应当爱恶；只要无益或犯罪能得到尊崇和奖賞，那他又何苦为自己同类們的幸福操心，或抑制自己情欲的奔流呢？最后，只要他的精神充滿錯誤的观念和危险的思想，他的行为也就必然会成为一长串迷惑与伤风敗俗的行动。

有人說，野蛮人为把他們孩子的头弄扁，就用两块板子把它夹起来，用这个法子来阻止他取得自然准备給与他的那种形态。所有我們的教育也差不多跟这相像；它們通常是一致反对自然，去阻碍、轉移、削弱自然給与我們的冲动，而用另一些足以作为我們不幸的泉源的冲动去代替它們。在地球上差不多所有的国家中，人民是被剝夺了眞理的，而被飽饜以誑言或神奇的幻想；人們对待他們就像对待这样的孩子一样：这些孩子的四肢，由于乳母的漫不經心而被带子紧紧纏住，这带子使他們无法自由运用自己的手脚，因而妨害了他們的生长、活动和健康。

人們的宗教见解，目的不外是給人們指出幻想里的最高幸福，为这些幻想而燃起人們的情欲；当人家給他們描繪的幽灵絲毫不

能被所有观察它的人亲眼看见的时候，他們便对这个题目永无休止地爭論起来，彼此仇恨、互相虐待，即使在为支持自己的见解而犯着罪的时候，还以为作得好、作得对。宗教就是这样，从人在幼年起，如果这些人有着热烈的想像，它便以虛荣、迷信、狂暴去麻醉他們；如果相反，这些人是冷淡而懦弱的，宗教就把他們造成无益于社会的懶汉；如果他們有活动力，宗教就把他們造成狂热家，这些狂热家对待自身的残酷程度，和給别人造成的不便的程度，往往是同样深的。

輿論，无时无刻不在給我們以关于光荣和名誉的錯誤观念；它把别人对我們的崇敬不仅連結于无关重要的利益上，而且还連結于一些为范例所准許、为偏见所圣化、而习慣却阻碍我們用值得惊愕和輕視的目光去观察的行动上。实在，习慣是用一些最荒謬的观念、最无理性的习尙、最可非难的行动、最与我們自身和我們生活所在的社会相矛盾的偏见，来馴养着我們的精神的。我們感觉奇怪、个别、可鄙、可笑的，只是那些我們还不曾习慣的见解和事物；在有些国家中，一些最可贊揚的行动在那里却遭受非难或被认为滑稽可笑，而一些最卑鄙骯髒的行动，却反而被认为是高貴而合理的。[①]

政权通常自信，让已經被人民普遍接受的思想照样維持下去，对自己是有利的；种种偏见和謬誤——它认定这是为保障自己的

① 在某些民族中，人們可以杀害老人，孩子可以縊死他們的父母。腓尼基人和迦太基人就杀死自己的孩子去祭神。欧洲人贊許决斗，把拒絕利用决斗去杀死另外一人的人看作是不名誉的。西班牙人和葡萄牙人把焚燒异教徒当作是十分高尙的事。基督徒则认为因为思想的緣故而进行格杀是合法的。在一些国家中，妇女卖淫不是不荣誉的，等等，等等，等等。

权力所需要的——乃是靠强权来維持，而强权是决不要理性的。自己充滿了关于幸福、权威、伟大和光荣等等错誤观念的君主們，被一些諂媚的、利用自己主子們的永不觉悟而从中牟利的侍臣們所包围；这些自卑自賤的人，只是为污辱德行才认識德行，他們逐漸腐化着人民，而人民也觉得不能不順从大人物們的恶行，而竟以在自己不法的行为中去仿效他們为莫大的光彩。宫庭就是使人民墮落的眞正的核心。

这就是道德敗坏的眞正的泉源。一切就是这样协同起来使人們成为邪恶，把致命的冲动給与他們的灵魂，从而产生社会的普遍混乱。这社会，就是由于几乎全体社会成員的不幸而成为不幸的。一些最强有力的动机配合起来，煽动我們情欲去追求那易于消逝的、或对我們自己沒有什么关系的事物；但这些对我們无关的事物却由于我們为得到它們而不得不使用的方法，变成了危及我們同类的东西。負責引导我們的那些人，不是有意用他們的成见去騙人，就是他們被自己的成见所欺，都禁止我們去傾听理性；他們把眞理当作危险的东西，而把謬誤当作无論在这个世界或在另一个世界都是为我們幸福所不可或缺的东西来指示給我們。最后，习慣又把我們紧紧連結在我們无理的见解、危险的傾向、和我們对于无用而危险的事物之盲目的情欲上。这就是何以我們之中大多数人会必然地决定去作坏事。这就是何以为我們本性所固有为我們生存所必需的这些情欲，会变成了我們自身毁灭的工具，以及它們本应使之保存下去的社会的毁灭的工具。这就是何以社会竟成了一个战場，它汇攏在一起的只是一些仇人、嫉妒者和經常在交鋒的对手。假如在我們当中还有一些有德行的人的話，那我們就应該

在少数这样的人，就是，他們生来带有一种冷淡的气质和不很强烈的情欲，他們对于在别人是梦寐以求、想得发狂了的东西，自己却决不欲求，或只有微弱的欲願的人中去找。

我們那受过各式各样培养的本性，决定我們肉体的和理智的能力，也同样决定我們物理的和精神的性质。一个多血质的强壮的人，必然有强烈的情欲；一个胆汁质的忧郁的人，就会有一些古怪的、阴暗的情欲；具有快活的想像的人有爽快的情欲；富于粘液质的人，則他的情欲将是溫和的、不很急切的。看来，我們所称为有德行的人的情况似乎有賴于体液的平衡；他們的气质似乎就是一种配合的产物，在这种配合之中，各种原素或原质相当准确地保持着均衡，不使任何一种情欲比另一种情欲給机体带来更多的紛扰。习慣，像我們已經看到过，是人的被改变了的本性，本性供給原料；教育、国家的和家庭的风习、范例等等，就給它以形式；加上自然所賦給他的气质，这种种东西便造成了有理性的或不明事理的人、迷信的教徒或英雄、公共福利的热心家或蠢汉、热爱德行的賢人或沉溺于恶行的放蕩者。有德之人的一切所作所为，都有賴于各种观念，这些观念是由于感官的媒介而各式各样地自行安排和自行配合在各种不同的脑子之中的。气质是物质的实体的产物；习慣是物理的改变的結果；存在于人的精神之中的见解，无論是好是坏，是眞实的还是錯誤的，都永远不过是人由感官接受来的物理的冲动的結果。

第十章　我們的灵魂并不是从本身抽出自己的观念的。沒有先天的观念

前面所讲的一切足以給我們証明，所謂我們的灵魂这个內在器官純粹是物质的。这个眞理，从灵魂借以获得它的观念的那种方式——即根据物质的事物相继在我們本身也是物质的器官之上造成的印象来获得的——上看，就已能使我們深深地信服了；我們还看到，所有我們称之为理智的一切能力都应归因于感觉的能力；最后，我們也刚刚根据一个很簡单的机制的一些必然規律，說明了那些人們称之为精神的事物的不同性质；现在給我們剩下来的，就是要回答这样一些人：他們坚持要把灵魂說成是一种与肉体有别的实体，或是說灵魂具有一种与肉体全然不同的本质。他們的主张是建立在他們自以为是的一些說法上面，說什么这个內在器官具有从自己的底奥中抽出观念的能力；按照这个玄妙的說法，他們想使人甚至在降生时就带着一些他們所謂的先天的观念[①]。他們因

① 有一些古代的哲学家相信，灵魂本来就包含着很多思想或学說的原則的：这在斯多噶派称之为“預駁論法”(prolepses)，希腊的数学家們称之为 *Κοιναs Εννοιαs*。斯加力热(Scaliger)称之为 Zopyra, semina oeternitatis。犹太人有一种类似的学說，是从加尔丁人(Chaldéens)那里借来的：他們的法师們教导說，每个灵魂，在与要在女人子宫之內形成嬰儿的那个种子結合以前，是受托于一位天使的，这天使借助于一盏只要孩子一出世便自行熄灭的灯，使他观看天、地和地獄。（V. Gaulmin. Devitâ *&* morte Mosis.）

此相信，灵魂，凭着一种特权，在一切都是彼此相連的自然中享有由于自己而运动的能力，能自己創造观念，幷且能思維某些事物而不被任何外在的原因所决定，这些外在原因，在触动人的器官的时候，就供給他以思維对象的映象。由于这些主张——为要把这些主张駁倒，只要对它們加以暴露就够了——，結果有一些非常灵巧但具有宗教偏见的思辨家，竟至說即使沒有作用于感官的模型或样本，灵魂也仍然能够描画出整个宇宙以及宇宙所包含着的一切事物来。笛卡儿和他的弟子們就曾确信，在灵魂的感觉和观念中，肉体絕对沒有加进什么东西，幷且即使在我們身外沒有一点物质的或有形的事物存在，我們灵魂也一样会感觉、会看、会听、会尝、会触的。

对于像貝克萊（Berkeley）这样的人，他竭力証明在这世界上一切不过是一个空虛的幻影；而整个宇宙只存在我們自身之中和我們的想像之中，他凭着那种对于所有拥护灵魂之灵性的人是无法解决的詭辯，把一切事物的存在都說成是值得大可怀疑的东西，那么，我們又将要說些什么呢？[①]

---

① 参看《希拉斯与費罗諾烏斯的对話》（Les entretiens de Hylas & de Philonoüs）。不过，我們不能否认，克洛尼（Cloyne）主教的荒唐透頂的观念，一如馬勒布朗士（P. Malebranche）神父的体系（他在神之中看见一切，或是他拥护“先天的观念”这說法），不是与灵魂之灵性这个荒唐思想能够很好地联系起来的。神学家們，想像出一个完全与人的肉体异质的实体，而把人的一切思維都归功于它，肉体遂变成了多余的东西；无怪乎一切都要在每人的心中去看；在神中去看；神成为灵魂与肉体的中介、共同的联系；无怪乎整个宇宙——我們自己的肉体也不例外，只不过是一个多变化的和必然的幻梦、一个个人的幻梦；每个人都把自己当作全体、当作唯一的生存着的和必然的东西、当作神自身。最后，无怪乎最荒唐的体系（貝克萊的）就最难于攻破。Abyssus abyssum invocat（謬誤产生謬誤）。但是，假如人在自己心中看见一切，或是在神中看见一切，假如神就是灵魂和肉体的共同联系，那么，充滿着人类精神的那样多的錯誤的观念和謬誤，是从哪儿来的呢？那些在神学家看来是那样不为神所喜爱的思想，又是从哪儿来的呢？我們难道不可以問一問馬勒布朗士神父，是不是斯宾諾莎也是在神身上才看见他的思想体系的呢？

为了对这样荒誕的一些见解加以辯护，人家对我們說，观念是思維的唯一的对象。可是分析到最后，这些观念之能达到我們，仍无非是由于影响我們感官而改变了我們脑子的那些外在事物，或是由于关閉在我們机体之內的那些物质的东西，这些东西使我們身体的某些部分感到一些为我們所知觉的感觉，并且供給我們一些被我們或好或坏地归之于推动我們的那个原因的观念。每个观念都是一个結果；但是，不管追溯它的原因多么困难，我們总不能假想它沒有原因。假如我們只能对物质的实体有一些观念，那我們又如何能說，我們这些观念的原因能是非物质的呢？硬說人不需外物和感官的帮助而能有万有的观念，这就无异于說，一个生而盲目的人，对于一张描写着他从来不曾听见說过的事实的图画，也能有眞实的观念。

有一些深刻的、头脑也很清明的人，当他們論及灵魂和灵魂的活动时，也不免陷于錯誤。这錯誤的泉源是容易看出来的。他們受自己的偏见的强制，或是由于害怕对一种凛然不可侵犯的神学见解有所攻击，而屈从于这样的原則，即这灵魂是一种純粹的精神，一个非物质的实体，具有大别于肉体或大别于我們所看见的一切事物的那样一种本质：这样一来，他們就永远不会理解何以物质的东西、粗糙的有形的东西能够作用于一种与自己毫无相类之处的实体，給它以观念而改变着它；他們在无法解释这种现象的时候，却又看见灵魂有些观念，于是因而結論說，这个灵魂是从它本身抽出观念，而不是从事物得到观念，因为依照他們的假設，这些东西在灵魂之上有所动作是他們所不能領会的；他們因此相信，这个灵魂的一切改变都应归因于它自己的能力，是在灵魂形成时就

已被与灵魂是同样非物质的自然的創造者給它印上，并且絲毫不依賴于我們所认識的、或是通过感官的粗糙的路径而作用于我們的那些事物。

不过，究竟有一些现象，从表面上看似乎支持这些哲学家們的见解，并且表明在人类的灵魂中，似乎有一种不需要任何外在原因的帮助而能从灵魂自身产生观念的能力；这就是那些梦想。在梦想中，我們的內在器官，缺乏那些明显地使它活动起来的事物，而它之有了观念、它之被推动、被改变，也不是明显得可以从肉体上看出来的。这个难题，只要我們稍微思索一下，就可以得到解决；我們看到，即使在睡眠中，我們的脑子也是充滿了一大群前一日所供給它的观念；这些观念是由曾經改变它的外在的有形的事物带給它的；我們看到，这些改变在脑子上面再现出来，不是由于脑子的某种自发的自願的动作，而是由于一連串非意志的运动，这些运动在机体之內通过，并且决定或引起在脑子中的那些运动。这些改变是以与脑子先前所感受过的那些改变有着或多或少的准确性或相合性而再现的。有时候，在睡梦中我們有記忆，那时我們就能把曾經刺激过我們的事物忠实地再划出来；有时候，这些改变的再现就沒有秩序、沒有联系，或是与以前那些眞实事物在我們內在器官中所引起的改变有所不同。如果在梦中我相信看见了一个朋友，我的脑子便再现了这个朋友在它上面所引起的改变或观念，它們的秩序正与我亲眼看见他时它們被排列的秩序一样，这就只能是一种記忆的結果。如果在梦中，我看见了在自然中决沒有那个样子的一种怪物，我的脑子之被改变，那个方式，就与它被一些特殊而不相連接的观念所改变的方式是一样的。那时，脑子只是用这些

特殊而不相連接的观念組成一个理想的整体，把存留在脑中的一些零散的观念可笑地汇攏起来，結合起来；于是我在梦中就有了这个怪物的想像。

可恼的、奇怪的、断断續續的梦，一般地說，就是在我們的机体之內的某些混乱的結果，比如不良的消化、过热的血、有害的发酵等等；这些物质的原因在我們肉体里面引起秩序混乱的运动，这些运动就使得脑子不能以与醒时相同的方式而被改变；由于这些不很规則的运动的結果，脑子本身受到了扰乱，它表现观念因此也就只能是模糊地而沒有联系。当作梦时，我相信看见一个人面獅身的怪物(Sphinx)，那么，这或者是当我醒时曾經看见过这个怪物的形象，或者是我的脑子的运动不规則，使得我的脑子配成一些观念，或是一些部分，这些部分結果凑成一个沒有模型的整体，或是这些部分本来是不能凑在一起的。我的脑子就是这样把一个女人的头和一匹母獅的身子(它对这两者是分別地有着观念的)配合起来。由于器官的某种毛病，我的失常的想像即使在我醒时也仍然給我描画一些事物，这时候，我的脑子也是以同样的方式而活动的。我們往往作梦，可是并沒有入睡：我們的梦想从不产生那些和刺激我們感官的事物或是把一些观念带給我們脑子的事物沒有某些类似的陌生的东西的。醒着的神学家們，在无事可作时，曾編制出一些用来恫吓人們的幽灵；他們就不外是把在人类中最可怕的一些人那里找到的散乱的形象搜集起来；夸张我們所认識的那些暴君的权威和权利，把这些暴君造成使我們在他們之前顫抖的一些神明。

这我們就可以看出，梦想，远不能証明我們灵魂是凭着自己特

有的能力而活动，或是从自己的底奥中抽出观念，相反地，却証明在睡眠中它是全然被动的，而它之重新现出它的一些改变，也只是根据那非意志的混乱。这混乱是由于一些物理的原因而产生在我們的肉体之中，一切都給我們指出肉体和灵魂的同一性和一体性。可能使那些拥护灵魂从自身抽出观念的人們受到欺騙的，就是他們把这些观念看成是眞实的东西，其实，这不过是由于外在于我們脑子的事物在我們脑中产生的一些改变而已；这些事物才是它应当追溯的模型或模本：这就是他們的謬誤的泉源。

无論在作梦的人里面（正如被含有酒精的液体所改变了的醉人一样，灵魂同样都是不能由自己而活动的），还是在陷于昏迷中的病人里面，即被那些扰乱他机体作用的物理原因所改变了的人里面，还是在脑子被搅乱了的人里面：梦，也正像这些不同的情况一样，它宣示給人的，只不过是在人的机械結构中的一种物理的混乱，由于这混乱，脑子便絲毫不能以正常的和准确的方式而活动罢了：这个混乱应当归于一些物理的原因，比如，与人的健康状态不大相合的食物、脾气、配合、发酵等等；只要他的肉体是不平常地被激动的时候，他的脑子也就必然会受到搅扰。

所以，决不要相信，我們的灵魂在我們生活的任何时間內都会由于自己或毫无原因而能活动：它是与我們肉体相連地服从于按照不同性质必然作用于我們的那些事物的印象。飲了过量的酒必然会扰乱我們的观念，而且把混乱带到我們肉体的和精神的作用中去。

假如在自然中有一个存在物当眞能凭着自己特有的能力而运动，就是說，能不依賴一切其他原因而产生运动，那么，像这样的一

个存在物也許就能够中止自己的运动或中止宇宙中的运动。宇宙不过是原因与原因連接起来的一个沒有中断的长长的鎖鏈；这些原因按照一些必然而不变的法則作用与反作用，除非一切事物的本质和性质都改变了，甚至消失了，这些法則是不会失效或中止的。在世界的总的体系中，我們所看到的就只是一长串的运动，这些运动被能够相互作用的存在物越来越近地接受或传递着。一切物体就是这样由于受到某物体的触动而运动起来的：我們灵魂的隐秘的运动应該归因于隐藏在我們內部的一些原因；我們所以相信它由于自己而运动，那是因为我們并沒有看出使它运动的动力，或是因为我們认为这些动力并不能产生那些为我們大为惊叹的結果；但是，我們是否能更好地体会，何以星星之火燃着火药，就能产生像我們见到的那样可怕的結果呢？我們錯誤的泉源，就是来自我們把肉体看成是粗笨而沒有生气的物质。然而这个肉体却是一架有感觉的机器，在接受一个印象的那个时刻，它必然有着短暂的意識，而且，它由于忆起继續不断所感受的种种印象，也就有了对于自我的意識；記忆，在使先前接受的一个印象复活起来、或是把它固定、或是使已經接受的一个印象长时停留而人們把第二个、第三个……印象加到它上面去的时候，便給了整个机制以推理。

一个观念，虽然只是我們脑子的一个觉察不出的改变，可是它却使說話器官活动，或是通过它在語言中所引起的运动来显示出自己；这語言，又由自己在具有能够接受同类运动的器官的生物之中，使一些观念、思想和情欲产生出来，由于这类运动的結果，亿万人的意志就能使他們那配合起来的努力在一国之內产生革命，或竟至于影响全球。亚历山大就是这样决定了亚洲的命运；穆罕默

德就是这样改变了大地的面貌；而有些看不见的原因就是这样由于传到人們脑子中去的运动之必然的继續而产生最可怕和最广泛的結果。

想了解人类灵魂的效果之难，曾迫使人把人們考察过的一些不可思議的性质归之于灵魂。这灵魂，借着想像和思維的帮助，似乎能从我們自身走出，以最大的敏捷飞向最遙远的对象，一瞬之間跑遍幷接近宇宙的每个角落：于是人們就认为，一个东西能作这样迅速的运动，想必具有一种与其他一切东西很不相同的本性；人們相信这个灵魂眞地走了为投向这些不同对象所必需走的无尽的路程，可是却沒看到，要在片刻之內完成这事，灵魂只需在自己里面跑动，接近那通过感官而儲存在灵魂自身之內的一些观念就是了。

实在，只有通过我們感官，事物才为我們所认識，或在我們心中产生观念；正是由于传到我們身体里去的运动，我們脑子才得到改变，或是說我們的灵魂才思維、願欲和活动。如果像亚里士多德在两千多年以前就曾說的，“无論什么进到我們精神里去，都要通过感官”，那么，凡是从我們精神中出来的东西，也就必然应該找到可以把它的一些观念給連結上去的某个可感觉的对象[①]；这种連結或是直接的，比如人、树、鳥等等观念；或是在經过最后的分析和分解以后，再連結到某个对象上去，比如快乐、幸福、恶与德行等

① 这个原則，如此眞实、如此輝煌、如此重要——这是从这原則必然产生的結果看出的——，曾被一位給百科全书提供《不可思議的》和《洛克（哲学的）》这两个条文的无名氏，把它发展了幷且彻底闡明了的：我們不能讀到比这位无名学者关于这个題目在我上面指出的那两条中所說的更为有道理、更为哲学的、更宜于扩展观念与眞实的范圍的了；为了不作过多的引文，我推荐讀者去讀它。——原出版者註

等观念。所以，只要一个字和它的观念，并不提供任何人們可以給它附加上去的可感觉的对象，那么，这个字或这个观念就是从无而来，就是毫无意义的；既然它并不表示任何东西，就应該把这观念从精神中除去，把这个字从語言中抹掉。这个原則不过是亚里士多德的格言的反面語；正面显然是确实的，因此反面也应該同样确实。

可是，思想深刻的洛克——这位曾在神学家們深深惋惜之下把亚里士多德的原則作了詳尽透徹的闡明的洛克，以及所有像他那样承认先天的观念学說是荒謬的人們，怎么絲毫沒有从这原則得出直接而必然的結論呢？怎么他們沒有勇气把这个如此明白的原則，应用到人类精神如此长久、如此眞实地沉浸在里面去的那一切幻影上面去呢？难道他們沒有看见，神学，一直只用为感官所不能接近的东西占有人們，因之不可能使人对这些东西形成观念，而他們的原則就会使这个神学从根柢上摧毁嗎？然而，当成见——特别是当成见被圣化了的时候，就阻碍人去看穿最明显的原則之最簡单的应用；在宗教問題上，一些最伟大的人物也往往只不过是些儿童，无能从他們的原則中推知和抽取結論！

洛克，以及所有采納他那如此被証明了的体系或亚里士多德的格言的人，本应該从此得到結論，說一切为神学所热衷的玄妙的东西都是些純粹的幻影；精神，或无广延和非物质的实体不过是观念的缺乏；最后，他們应該感到，这个人們把它放在世界統治者的地位上、而我們感官既不能証实其存在、也不能认識其性质的难以言語形容的智慧，不过是一个純理的东西而已。

道德家們，根据同一理由也应該得到結論說，他們所謂的道德

的情感、道德的本能等这些关于道德的先天的观念，先于一切經驗，或是先于給我們从經驗中产生出来的或好或坏的效果的，都是些无稽之談，这些东西，和許許多多其他的东西一样，只有拿神学作保証作根据①。必需先感觉而后判断，先比較而后才能分辨好坏。

要使我們从先天观念、或是从在降生时就已印入我們灵魂一些改变这个說法的騙局中清醒过来，就只有去追溯这些观念的泉源；这样我們才会看到，那些在我們是熟习了的，而且好像与我們成了一体的观念，是来自我們的某些感官，有时还是很困难地刻在我們脑子里的，它們从来不曾固定而且时刻不停地在我們心里变化着：我們将会看到，这些冒认是我們灵魂所固有的观念，乃是教育、范例、尤其是习慣的結果。习慣，由于反复的运动，使我們脑子与一些体系熟习起来，并且以某种方式結合自己的种种清晰的或模糊的观念。一句話，我們是把忘記它們起源的那些观念当作了先天的观念；我們再也記不起这些观念存放在我們头脑之內的确实的时期，也記不起这些观念存放在我們头脑之內时前后的情景；等到了某种年龄，我們便总以为一直有着同样的思想；我們的記忆，装載了大量的經驗或事实，使我們再也想不起或再也不能分辨那些特殊的情景如何协同起来給予我們脑子以它的存在方式和思

① 很多哲学家就是在这个神学的或想像的基础上自以为建立了道德学的。这个道德学，像我們在第十五章中所証明，只能建立在人的利益、需要和福利、这类自然使我們所能具有、由經驗使我們认識的东西之上的。道德学是一种事实的科学；把道德学建立在假說之上，就是使它成了不确定的东西。这些假說，我們的感官并不能証实它們的真实性，而且在这些假說之上，因为人們的意见永远不会一致，爭論也就会永无止境。說道德的观念是“先天的”，或者是一种“本能”的結果，这就等于說，一个人在认識字母之前就知道了誦讀。

維方式、以及它现有的一些见解。我們之中的任何人，都不会記得第一次例如神这个字是什么时候打动他的耳鼓的，他关于这个字所形成的最初的一些观念是什么，这声音在他心里所产生的最初的思維又是怎样；可是，这却是一定的：从此以后，我們便在自然中寻找某个东西，某个可以把我們关于神所形成的、或是人家指示給我們对于神的那些观念給連附上去的那个东西：从此，又习惯于常常听着談論神，就是最有明见的人，有时也把他的观念看作是自然所賦与的了。然而，这观念显然应該說是我們父母或师长給我們描繪的，随后我們又按照自己的机体和特殊环境而加以修正；人人都是这样自己創造了一个神，以自己为模型，或以自己的方式去修正它。①

我們关于道德的观念，虽然比神学的观念要实在些，但和神学的观念一样，都不是什么先天的观念；道德感，或是为我們所支持的有关人意志和行为的那些判断，都是建立在經驗上面的，只有經驗才能使我們认識哪些是有益的还是有害的，是道德的还是邪恶的，是正直的还是不正直的，是值得尊敬的还是值得非难的。我們的道德感乃是一群往往是很长而又很复杂的經驗的成果。我們用了很长的时間日积月累地才得到它們；它們由于我們特殊的机体和改变我們机体的那些原因的緣故而是多少正确的东西；最后，我們便以或多或少的容易性去应用这些經驗，而这，就要归功于判断的习惯。我們在应用我們的經驗、或是在判断人的道德行为时所伴有的那种敏捷性，就是人們称之为道德的本能这个东西。

① 参看下卷第四章。

所謂物理方面的本能，不过是肉体的某种需要的結果，或是在人和动物身体內的引力作用或排斥作用的結果。刚生下来的嬰儿，第一次吃奶，人們把奶头放在他嘴里，由于他口內散布着的神經纖維与奶母从奶头流出的乳水这两者間存在的同类性，嬰儿便紧压奶头以便挤出适于在嫩弱时营养他的液汁：由这一切，对于嬰儿便产生一种經驗；很快地，奶头、奶水和快乐，这些观念在他脑子里面联合起来；而每逢他看见奶头，他就本能地把它抓着，而且迅速地使它付諸应尽的实用。

刚才所說的这些，还能用来說明在“骨肉之情”(la force du sang)这个名称之下所表示的这些迅速而突然的感情。父母对自己孩子的爱情，和有教养的孩子对他們父母的爱情，并不是先天的；它們都是經驗的、反省的以及在敏感的心中的习惯的結果。这些情感在人类很大一部分人中并不存在。我們太常见的却是些暴虐的父母，尽力使自己成为孩子們的仇人，这些孩子，好像只是为了作他們父母的无理的任性的牺牲品才降生似的。

自从我們开始有生直到我們停止生存之时为止，我們在感觉，我們在适意地或不适意地被推动着，我們采集事实，我們創造一些在我們脑中产生有趣的或可厌的观念的經驗；我們每个人都有这些經驗，呈现給記忆，或是使它們順序地再现出来：然而，在我們一切行动中，正是这些經驗在机械地或为我們所不知地引导着我們；人們想像出本能这个字来，就是为指我們应用这些經驗时伴有的那种敏捷性。这些經驗，我們往往失掉了它們彼此間的关联，而且有时連我們自己也都弄不清楚。在大多数人看来本能似乎是一种魔力或超自然的能力的結果；对另外很多人，这乃是一个

毫无意义的字；但对哲学家，它却是一种很强烈的感情的結果，它在于能把一大群經驗和很复杂的观念很迅速地加以配合。我們看到，在动物中，是需要代替了那个不可解释的本能的；我們沒有理由說动物沒有灵魂，因为它們具有无限的行动，証明它們能思維、判断、具有記忆、能获得經驗、配合观念、以或多或少的容易性去应用它們，来滿足它們特殊的机体所給予它們的需要；最后，它們有情欲，而且是能够被改变的。①

动物給予灵性派人的困难也就可想而知了：实在，如果承认它們有一个精神的灵魂，他們就怕把动物抬高到人类的水平；而另一方面，如果不承认，他們就是授权給自己的对手同样也不承认人有灵魂，而人就这样被貶抑到动物的境地去了。神学家們从来不知道如何解脫这个困难；笛卡儿曾以为說动物并无灵魂而是純粹的机器，这样就算解决了这个难题。这个原則之不合理是容易感到的。无論誰，如果不带成见去观察自然，很容易认識在人与动物之間，除去应归之于他們机体的种种差別之外，是沒有其他的差別的。

在我們人类中有一些人，他們看来好像賦有一种比別人要大得多的器官上的敏感性。在这些人中，我們看到一种本能，他們凭着这个本能，只要一察看人們的面容便能很敏捷地判断出人家最隐秘的意向。我們称之为相士的那些人，不过是些具有比別人更为灵敏的触觉的人罢了。他們造作了一些經驗，这些經驗是为另一些人——不是由于他們器官的粗笨或注意力的不足、就是由于

① 連动物有理智的能力都不承认，那就是狂妄到极点了；它們感觉、它們有观念、它們判断和比較、它們选择而且計較；它們有記忆、它們表示出爱和恨，而且它們的感觉往往比我們的还要灵敏。魚便能按期到人們常給它們面包的地点那里去。

感官上的某种缺陷，——所全然办不到的，这后一种人并不相信相术，在他們看来这种科学完全是理想的。不过，这也是确实的：这个被人說成是精神的灵魂的运动，在肉体上造成一些很明显的印象；由于这些印象继續不断地反复再现，它們的痕迹便要存留下来；这样，人們的慣常的情欲便被描繪在他們的面上，使細心而賦有灵敏触觉的人就能很迅速地判断他們的存在方式，甚至預知他們的行动、他們的傾向、他們的癖好、他們的主要情欲等等。尽管相术对許多人似乎是一种无稽的揣想，可是毕竟很少人才明确了解一种深情的注視、一种坚定的目光、一付严厉的神态、一种假門假式的样子、一张开朗的面孔等等，有着怎样的意义：敏銳而有鍛炼的眼睛之获得认識灵魂的隐秘运动的能力，无疑地，就是从这些运动遺留在被它們不断改变了的面孔上的显然的形迹上得到的。特别是，我們的眼睛随着在我們心中引起的运动而有很迅速的变化；这个如此精致的器官，由于我們脑子感受到即使是很輕微的震动，它的变化也是很明显的。清澈的眼睛告訴我們这里有一顆安静的灵魂；发怒的眼睛就显示給我們这个人的灵魂不安宁；冒火的眼睛宣示給我們一个易怒的和多血的气质；而閃动的眼睛則使我們猜疑这个人的灵魂是在警惕着或在假装着。一个敏感而有鍛炼的人所抓着的，就是这些非常細小的不同；他們能馬上配合一大群旣得的經驗而对他所见的人下判断。其实他的判断上毫沒有什么超自然的或是神奇的地方；一个这样的人，不过是由于他的器官的精細和脑子运用得敏捷，显得比别人高明罢了。

在我們人类中还有一些人，有时我們发现他們同样具有一种异乎寻常的敏銳，这敏銳在一般常人看来簡直是神奇的和奇迹般

的①。实在，我們看到有些人能在一瞬之間估量一群很复杂的情况，并且有时还能預知在遙远的未来将要发生的事情；这种預言的才能其实也沒有什么超自然的地方，它仅仅指示出这些人有經驗而且具有一个很精致的机体，这些东西使他們能够很容易地判断原因，并預见它們最遙远的結果。有些动物也同样具有这种能力，而且比人还要高明：它們能預知气候的变化和时令的变换。很长时期，鳥在許多自认为非常开明的国家中还被当作是預言家和領导者。

所以，这种出众的神奇的才能应当归功于他們那有訓练的特殊的机构。具有本能，只不过表示迅速地判断而无需久久的推理。我們对于恶与德的种种观念，决不是先天的观念；像一切其他的观念一样，它們是获得的；我們对于善恶的判断是根据一些眞实的或錯誤的經驗，而这些經驗则有賴于我們的适应和曾經改变过我們的那些习慣。儿童旣沒有神的观念，也沒有德行的观念，他之有这些观念，乃是从教育他的人那里得来的；他运用这些观念迅速或不迅速，那就要看他的自然的机体或体质得到的訓练的多少。自然給我們两条腿，乳母教我們怎样去使用它們，而它們的灵活性则有賴于它們自然的机体以及我們运用它們时所取的方式。

在美术中所謂趣味，同样也只能归功于我們器官的細膩，这些器官是由于习慣去观察、比較和判断某些事物而被訓练过的，由此，在某些人中就产生了敏于判断事物、或是只消一瞥便能抓住事物的关系和总体这样一种能力。正是由于观察、感觉、經驗事物，

---

① 似乎在医学中最灵巧的医生就是那些賦有非常細膩的触觉的人，他們的触觉和相士的很相似，憑着这触觉，他們能很迅速地判断病症，并推出这个病的征候。

我們才能学会去认識这些事物;正是由于再三反复这些經驗,我們才得到迅速判断它們的能力和习慣。但是,这些經驗决不是什么先天的;我們决不是在降生以前就創造了它們的:在有所感觉之先,我們既不能思維,也不能有观念;在快意地或不快意地被触动之先,我們既不能爱也不能恨、既不能贊許也不能非难。而这些,却正是那般想使我們承认在道德学中、在神学之中、或是在什么可能的科学之中的那些先天的思想或某些见解是自然所赋与的人們,所不該不設想到的。要使我們精神去思維并且研究一个事物,那它就应当认識这个事物的性质;要想让它认識这些性质,那我們的某些感官就必定要已經被它所刺激;凡是我們不认識它們性质的事物,都是沒有的,或对我們是不存在的。

也許有人要說,人們对于某些命題的普遍一致的同意,比如对于全体大于部分,以及一切几何学上的証明,似乎就是假定在它們上面有某些最初的概念是先天的,而不是获得的。我們可以回答說,这些概念永远是获得的,并且是一种多少突然的經驗的結果:在相信全体大于部分以先,必然已經拿全体和它的部分比較过。人在降生时并沒有带来二加二等于四这个观念,但是他很快就相信了这个。在下任何判断以先,必然要已經作过比較。

很明显,那些假定先天观念或某些概念是固有于我們存在的人們,都是把人的机体或他的自然的体质,与那改变他的习慣和用来形成經驗、并且把經驗运用到判断中去的那种或多或少的能力給混淆起来了。一个对繪画有趣味的人,无疑地,生来就带着比別人更要敏銳和更要有洞察力的眼睛;但是这些眼睛,如果他沒有机会去訓练它們并不能就使他敏于判断:进一步說,从某些方面看,

就是我們称之为自然的那些体质，它們本身也不能看作是先天的。人到二十岁时，和他刚刚降生于世的时候是不一样的；不断作用于他的那些物理的原因必然要影响他的机体，并且使他的自然体质在这一个时候与在另一个时候很不相同①。我們常常看见有些孩子显示出不少机智、灵巧、和对于科学的能力，直到某种年龄，而終于变成了傻子。我們也看见另一些孩子，在幼年时曾表示出具有一种不很有利的体质，后来得到发展，竟以一些优美的資质使我們大为惊訝，而这些資质是我們曾經断定他們是不太可能具有的；时机来了，他們的精神便使那他們在不自觉中、或是說为他們所不知地就已經积累起来的一大群經驗，付諸应用。

所以，我們不能过于重复这些了，人的一切观念、概念、存在与思維方式，都是获得的。我們的精神只能在它所认識的东西上面活动和訓练自己，并且它也只能或好或坏地认識它所感觉到的事物。不假定在我們之外有任何物质的事物可以作为它們的模型、或是我們不能把它們与任何物质的事物連附上去的这样一些观念——即人們所謂的抽象的观念，只不过是我們內在器官观察它自己的一些改变、或是它选择某些改变加以观察而不顾其余的这样一些方式罢了。我們用来表示这样一些观念的字，比如善良、美、秩序、智慧、道德等等，如果我們不把它們連附于或应用于感官已經給我們指示确有这些性质的事物上去、或是为我們所认

① 拉·莫特·勒·瓦耶(La Motte le Vayer)說，"我們在这一时刻所想与在另一时刻所想，是很不相同的。少年时与老年时所想就不同，餓时和飽时所想也不同；夜里所想的与白天所想的不一样；生气时所想的与高兴时所想的也不一样；由于万千种情况使我們处于一种永恒的无常和不安定之中，因此我們无时无刻不在变化着。"(V. le Banquet sceptique, p. 17)。(见《怀疑派的盛宴》，第17頁。)

識的一些存在方式或活动方式上去，那么，它們是不能給我們提供任何意义的。眞的，如果我不把美这个字連結到某些以特殊方式刺激我感官的事物上去、而这些事物值得我把这个性质归之于它們，那么，美这个空洞的字对我表示了什么呢？同样，如果我不把智慧这个字連結到一种被规定的存在的与活动的方式上去，智慧这个字对我又表示了什么呢？如果我不把秩序这个字連附在以某种方式使我感动的一系列的活动和运动上，秩序这个字难道表示什么东西了嗎？至于德行这个字，如果我不把它应用到某些人的体质上去，这些人的体质所产生的已知的結果，大不同于由另一种相反的体质所产生的結果，德行这个字岂不是毫无意义了嗎？如果不是这样的一些存在方式，即我曾經被它們所感动、我的脑中还存有对它們的記忆或印象、并且經驗告訴我它是有益的或是有害的，那么，在我的器官既不痛苦也不舒暢的时候，痛苦和快乐这些字給我精神所提供的，又是些什么呢？但是，当我听人家口口声声地說什么灵性呀、非物质性呀、无形体性呀、神呀等等字眼的时候，我的感官、我的記忆，都不能帮助我；它們都不能供給我构成这些性质的观念的任何方法，也不能提供我应該把这些字連附上去的那些事物：在絲毫不是物质的、不能具有任何性质的东西中，我只看见虛无和空洞。

人們的一切錯誤和爭論，都是来自抛弃經驗和感官的証明，而一任他們自以为是天启的或先天的概念的引导，尽管这些概念道道地地只是一种混乱的想像和偏见的产物。这些偏见，在他們幼年时就浸潤着他們，习慣使他們熟悉了这些偏见，而权威又强迫他們把这些偏见保留下来。語言中充滿了抽象的字，針对这些字人

們給它連上一些空泛而曖昧的概念，如果你要考察它們，你就会发见，在自然中旣沒有任何这类字的模型，也找不到能够把它們連附上去的对象。当你肯費心去分析事物时，你就会大为惊訝地看到，那些不断地挂在人們口头上的字，是从来不表示一个固定的、确定的观念的：我們看到他們不停地談論精神、灵魂和它的性能、談論神和它的屬性、談論空間、綿延、浩大、无穷、完美、德行、理性、感情、本能、以及趣味等等等等，可是却不能明确地說給我們他們对这些字所領悟的是些什么，虽說，文字的发明似乎只是为了作为事物的表象，或是凭着感官的帮助去描繪一些已知的事物，以便精神能够去判断、鉴賞、比較和研究。

思想一些不曾作用于我們感官的对象，这就是思想一些字，这就是梦想一些声音；这就是在他自己想像中去寻找人們可以把这些字給連附上去的那些事物。如果还把一些性质加到这些同样的事物上去，这自然就是加倍地胡說了。神这个字是专門用来給我表示不能作用于我的任何器官的一种东西，因之，我旣不能証明它的存在，也不能証明它有什么性质：但是，为要补足我所短少了的一些观念，我的想像于是凭着苦思，就用它永远不得不从我由感官而认識的东西那里借来的一些观念或顏色，随便构成一幅图画。而結果，我給自己画成的这个神，不是有着一位德高望重的老人的相貌、或是有着一位强有力的专制君主的面容、就是相似一个被激怒了的人等等：可见拿来作这张图画之模型的，显然是人和他自己的某些性质。但是，如果有人跟我說神是一个純粹的精神，它沒有肉体、沒有广延、并不被包含在空間之中、它是存在于那个它使之运动起来的自然之外等等，請看，我这就掉在虛无之中了，我的

精神再也不知道它所研究的是关于什么，它再也沒有任何观念了。这个，我們接着就会看到，就正是何以人們永远在創造着神的概念而这概念始終沒有定形的根源所在；他們用力把种种不相容的性质和互相矛盾的属性都加在神的身上，他們自己消灭了神①。在把道德的和已知的性质給予神的时候，他們便是用这些性质把它造成一个人，在把神学的否定的属性給予神的时候，他們便是用这些属性把它造成一个幻影；他們打破以前的一切观念，他們也就是把它造成一个純粹的虛无。由此可见，人們称之为神学、心理学、形而上学这些卓絕的科学，遂变成了純粹的文字的科学；而經常受到这些科学的腐蝕的道德与政治，对我們也就成为不解之謎，唯有从事自然的研究才能使我們得到摆脫。

人們需要眞理；眞理就是对人以及能影响人幸福的事物二者間的关系之眞实的认識：要认識这些关系只有凭着經驗；沒有經驗，便沒有理性；沒有理性，我們便是听凭偶然来引导的一群瞎子。可是，对于我們感官既不能认識也不能查考的理想的事物，怎样去获得經驗呢？对于我們不能感觉到的事物，我們怎样确认它們的存在和它們的性质呢？怎样判断这些事物是否对我們有利还是有害呢？对于我們应該去爱还是去恨、应該追求还是应該逃避、应該避免还是应該去作的事物，我們怎样去知道呢？然而，在这世界上，在这个我們唯一对它有着观念的世界上，我們的命运就正依賴这些认識，也正是在这些认識之上，才建立着我們的全部道德。由此可见，在道德学中，或是說，在关于存在于人类彼此間的一定而不变的关系的科学之中，掺入一些神学的空泛的概念，或者把这个

① 参看下卷第四章。

道德建立在只存在于我們想像中的那些幻想的事物上，那么，我們便是使这个道德成为不确定和独断的了，我們把它交給任性而为的想像而不給它以任何坚实巩固的基础。

在自然的机体、所感受的改变、以及所获得的见解等等方面都是本质地不同的一些人，思維必然也不同。我們巳經看到，气质决定人們的精神的性质，而这气质自身，又在自己內部遭受着各式各样的改变：由此必然产生这样的結果，即他們的想像是各不相同的，而想像給他們創造的那些幻影，也就会更不相同。每个人都是一个連結起来的整体，他的各个部分必然息息相关。不同的眼睛，看法也就不同，而且对于它所观察的东西，即使是眞实的，也会給以极不相同的观念。如果这些东西并不作用于任何感官，那又当是怎样！我們人类的每一个人，对于生动地作用于他們器官的实体，大都是有着同样的观念，他們都很同意他們用差不多同样的方式所知觉到的某些性质。我說**差不多**，是因为智慧、概念、任何命题的确信，不管設想起来是如何单純、显然和分明，在两个人中間是旣不是、也不能是严格地一样的。实在，这个人并不是那个人，这个人不能严格地、数学地、对于单位——比如說——和那个人有着相同的概念，因为同一的結果不能是两个不同原因的产物。所以，当人們在观念、思維方式、判断、情欲、欲求和兴趣等等方面是一致的时候，他們这种一致，并不是由于他們都以恰恰同样的方式去看或去感觉同一的事物而来，而是由于以差不多同样的方式，并且也由于他們的語言旣不是也不能有十分丰富的色调、足以表示出存在于他們的看和感觉这两种方式之間的那种看不见的差异而来的。所以，每个人，可以这样說，都有专門为他自己的一种

語言，而这种語言是不能与别人相通的。那么，在他們交談中，当談及只是凭着各人想像而认識的那些事物时，他們中間又能有什么一致呢？在这个人里面的想像，跟在另一个人里面的想像，难道能够是相同的嗎？他們把一些性质赋与同样的一些事物，而这些性质只不过是出于他們脑子的被感动的方式，那么，他們怎么能够互相了解呢？

要求一个人像我們一样地思維，这就是要求他有像我們一样的机制，要求他在生命的每一时刻都像我們一样地被改变，要求他接受同样的气质、同样的食物、同样的教育，一句話，这就是要求他就是我們自己。为什么不要求他具有以上同样的一些情况呢？难道他更是他的见解的主人嗎？他的见解，难道不是他的本性的、以及在他幼年起就必然一直影响他的思維和活动方式的那些特殊环境之必然的結果嗎？如果人是彼此相連的一个整体，那么，如果他的情况有一处和我們的不同，难道我們不該結論說，他脑子的思維、連結观念、想像或梦想等等的方式，也就跟我們的有所不同嗎？

人們的气质的差异，就是他們的情欲、兴趣、对于幸福的观念、各种各样的见解的差异之自然的和必然的泉源。所以，每当他們論到一些未知的事物、并給予它們以重要意义的时候，这个差异性就会是他們爭論、仇恨和不公正之命定的淵源。在談到一个精神的灵魂、一个有别于自然的非物质的神时，他們永远不会一致；他們于是停止讲同样的語言，并且不再把同样的观念連結到同样的字上去。当这是关系到一些經驗所不能鉴定、又滑过我們一切感官、沒有模型而又超越我們理性的东西时，那么衡量誰思維得最正确、誰的想像最正常、誰的认識最可靠的共同的尺度又是甚么呢？

每个人、每个立法家、每个思辨者、每个民族、都时常对这些事物形成一些极不相同的观念，每个人都以为自己的梦比别人的梦大有可取，别人的梦在他看来是荒誕、可笑而且錯誤；同样，他自己的梦在別人看来也是如此。每个人都坚持己见，因为每个人都坚持自己的存在方式，并且相信他的幸福有賴于对自己的偏见的依恋，因为这些意见，除非他认为对自己的福利有益，他是永远不会采納的。建議一个人改变信仰而信你所信仰的宗教，他就会认为你这人毫无意識；你只能激起他的憤怒和輕視；他也許会轉过来要你采納他的意见；經过长久的理論以后，你們俩也許都认为对方荒誕而固执，而倒是那比較不太狂妄的人首先让了步。但是，如果双方爭論不下（当人們认为事关重要，或是要維护他的自尊心的时候，时常有这样的事），于是情欲就尖銳起来，爭吵越来越凶，爭論的双方彼此仇視，而終于以互相伤害收場。我們看见，婆罗門教徒就是这样，为了无关紧要的意见輕視而且仇恨回教徒，压迫他而且鄙弃他；我們看见耶教徒虐待而且焚烧犹太人，因为犹太人坚持信仰自己的宗教；我們也看见耶教联盟反对无信仰的人，为了攻击他，不惜把那些在他們彼此之間永远存在的血腥的、残暴的爭执暫时擱开。

如果人們的想像相同，由它所产生的幻影也到处相同；如果他們全都以同样的方式去梦想，那么，他們之間也就不会有什么爭端；如果他們的精神只用在可认識的事物上（这些事物的存在是可以証明的），而我們也能够通过确实而反复的經驗发现它們的眞实性质，那么，人們就会大大减少爭論的次数。物理学的体系，只有当那作为出发点的原则还沒有被人充分証明了的时候，才是論爭

的对象；只要經驗逐漸指示出眞理，这些紛爭也就中止了。在几何学家之間，关于他們这一門科学的原理是沒有爭論的；爭論之起，只是当假設是錯誤或对象过于复杂的时候。神学家們要在彼此之間进行調解便有着不少困难，这是因为在他們爭論里，他們不断地从自己在教育、学校、书本等等之中深深浸潤了的偏见出发，而不是从一些已知的和經过考察的命題出发；他們继續不断地在推論，但只是在一些想像的、从来不曾考察过它們眞实性的事物上面作推論，而不是在一些眞实的、或其眞实性是被証明了的事物上面作推論；他們的见解只是建立在完全缺乏巩固性的假想上，而不是建立在固定不变的事实和經过証明的經驗上。他們找着这些久已建立了的、很少人会拒絕接受的观念，便把它們当作是一些无可非議的眞理，认为只要一提人們便应該接受；当他們在这些观念上系以这样大的重要性时，居然碰到一些冒昧的人胆敢去怀疑它們，甚至还要对它們加以考驗，这就使得他們怒不可遏。

如果人們早把成见拋弃，也許早就可以发现，那使人間产生最可怕最残酷的爭执的东西，原来不过是一些幻影；而且可以发觉，人們只是为了一些毫无意义的字而互相爭斗、自相残杀；或者，至少人們也可以学会去怀疑，可以放弃想强迫人們意见一致而使用的那些命令的和独断的口气了。最簡单的反省都会指出，人們的见解和想像之各不相同乃是必然的，这见解和想像，必然有賴于他們多方改变了的自然的机体，而且必然会影响到他們的思維、意志和行动。最后，如果人們求敎于道德和正直的理性，則一切都会給那些自称有理性的人們証明，他們生来要不同地思維，而决不因此阻碍他們平靜地生活，阻碍他們相亲相爱、互相帮助，不管他們

对于不可能认識的或不可能用同样眼光去看的事物有着怎样的见解。一切都应当使人相信那些为强迫順从自己的见解而虐待同类的残忍的人之暴虐无理、不公平的强暴和无用的恶毒；一切都应把人引向溫和、宽大和容忍；毫无疑問，德行显然比神妙的思辨更为社会所需要。这种思辨分裂了社会，并且往往使社会把那些被认为是反对它的神圣见解的人置諸死地。

由此可见，考察一下这些观念——即人們一致同意給以如此高的价值、但同时在引导者們奇怪的和残酷的命令下，人們为了它們也在不断牺牲自己幸福和国家安宁的这些观念，对于道德是多么地重要了。让重新回到經驗、自然、理性去的人，只关心那些眞实的、有利于他自己的幸福的事物吧！願他去研究自然、研究他自己、学习去认識那把自己結合于自己同类們的联系而打断那把他縛在幽灵身上的种种虛构的联系吧！如果他的想像需要用幻想滿足自己，如果他坚持自己的意见，如果他对自己的偏见难舍难分，那么，希望他至少也让别人以自己的方式去徬徨徘徊、或去寻求眞理吧！希望他永远記住，人的一切意见、观念、体系、意志和行动，都是他的气质、本性以及經常或暫时改变着他的那些原因之必然的結果；这些眞理，我們在下一章中还要加以証明：人的思維是并不比人的行动更为自由的。

第十一章　論人的自由

凡主张灵魂有别于肉体、是非物质的、是从自己的底奥中抽出它的观念、是由于自己而不需要外在事物的帮助而活动——凡是主张这些的人，按他們的体系推衍下去，就是把灵魂从物理的法則中給释放出来了，因为按照这些物理的法則，凡是我們所认識的存在物都是被迫着去活动的。这些人相信灵魂是它自己命运的主宰，能规范自己的活动，凭着自己的能力来决定自己的意志，总之一句話，他們主张人是自由的。

我們已經充分証明过，这个灵魂，不过是就肉体的几个比較其他更为隐秘的作用去观察的肉体罢了。我們曾經証明，这个灵魂，尽管人們假想它是非物质的，但却永远和肉体連成一体而被改变，服从肉体的一切运动，沒有这些运动，灵魂就要停留在靜止与僵死的状态；因此，它是受使这肉体活动起来的那些物质的和物理的原因的影响的。这个肉体的存在方式，无論是已經成了习慣的，还是暂时的，都有賴于形成它的纖維的种种物质的原素，这些原素构成他的气质，借着食物的通道进到肉体中，深入肉体并且包围着肉体。我們曾經以一种純粹物理的和自然的方式，說明了构成人們称之为理智的那些能力的机制以及人們称之为道德的那些性质。我們最后还証明了，所有我們的观念、体系、感情、我們自己形成的种种眞实的或錯誤的概念，都应归功于我們物质的和物理的感官。因此，人是一个物理的东西；无論用什么方式去观察他，他总是和

普遍的自然連結着，而且服从于必然而不变的法則。这些法則，是自然对它所包容的一切东西，根据它所賦給它們的特殊本质或性质，用不着跟它們商量就强加給它們的。我們的生命，就是自然命令我們在地球表面上划的一条綫，决不容我們有一刻离开它。我們降生于世并非出自我們的心願，我們的机体也由不得我們作主，我們的观念是无意中来到我們的，我們的习慣，完全在于使我們感染这些习慣的人們的能力的大小；我們是不断地被一些可见的或隐蔽的原因所改变，这些原因必然地规范着我們的存在、思維和活动的方式。我們是好是坏、幸福或不幸福、明智或愚笨、有理性或沒有理性，对于这些不同的情况，我們的意志絲毫无能为力。虽然，尽管不断有許許多多羈絆束縛着我們，而人們却还认为我們是自由的，或认为，我們能不依賴那些使我們活动起来的原因而决定自己的行动、决定自己的命运。

这个一切都当使我們认清它是錯誤的见解，不管多么沒有根据，可是在今日，在多数人、而且是很明智的人的头脑中，却变成了一个无可爭辯的眞理；它正是宗教的基础。宗教，在設想人和被宗教放在自然之上的那个未知的存在之間的种种关系时，如果承认人在他自己行为中不是自由的，那么，他就无法想像他如何能从这个未知的存在得到功劳或罪过。人們曾以为，这个体系有利于社会，因为人們假想，如果人的一切行动都被看成是必然的，那么，人們就不再有权去懲罰那些有害于社会的行为了。最后，人的虛荣心无疑也适合于产生这样一种假設，即給我們人类划定一片完全不受任何其他原因影响的特别領地，似乎这样就把人和所有其他的物理的东西区别出来。这假設，只要稍微想一下，我們就会感到

它是不可能的。

人，作为附属于一个大的全体的部分，不能不感受全体的影响。要自由，那么，他自己一人就必需比整个自然还要强大，不然他就必須处在这个自然之外，而自然，本身永远在动作，也强迫它所包括的一切存在物活动和协力于它的总的活动，或者像我們在别处曾經說过的，自然强迫一切存在物由于服从一些固定的、永恒的、不变的法則的特殊能力的緣故而产生动作或运动，来保持它的活动的生命。因此，人要自由，就必需让一切存在物为了他而丧失自己的本质，他必需不再有物理的感性、也不再认識善和恶、快乐和痛苦。但是，这样一来，他就既不能保存自己，也不能使自己的生存幸福；一切存在物对他都变成无可无不可的，他不再有所选择，也沒有什么应該爱或应該怕、应該追寻或应該逃避的东西了。一句話，人将是一个变了本性的存在物，或是全然不能按照我們所认識的那种方式去活动的一个存在物了。

如果傾向于幸福或願意保存自己是出于人的现在的本质；如果人的机器的一切运动都是这个最初冲动的必然結果；如果痛苦告訴他什么应該避免，快乐告訴他什么应該欲求，那么，使他去爱那能引起愉快感觉、或是从它能期待产生愉快感觉的东西，以及憎恨那給他以相反的印象、或是用一些相反的印象使他恐惧的东西的，也仍然是出于人的本质。他必然应該被一些他断定是有益的东西所吸引，或是他的意志被这些东西所决定，而排斥他认为对自己的永久或暫时的生存方式是有害的东西。人之认識他应該去爱或惧怕的东西，这种能力，是凭着經驗才获得的。他的器官如果健康，他的經驗才会眞实；他就会有理性、有审愼力、有远见；他能够

預见一些时常是很遙远的結果；他将会知道，他有时判定是好的事物，能由于它的必然的或蓋然的原因而变成坏的，而他认为一时是坏的东西，后来却能給他提供一种巩固而經久的福利。經驗就是这样使我們认識到，割断一个肢体要引起痛苦的感觉；因此，我們不能不害怕行这种手术或避免这种痛苦；但是，如果經驗曾給我們指出，这个割断所引起的暫时痛苦能挽救我們的生命；那么，自我保存对我們旣然珍貴无比，我們也就不得不着眼于一个远远超过这个痛苦的福利，而使自己忍受这一时的苦痛。

如我們在别处所說，意志乃是脑子的一种改变，由于这个改变它才准备行动，或是准备把它能使之运动的器官发动起来。这个意志，是必然被作用于我們感官的、或是其观念給我們留下而由記忆供給我們的那个对象或动力的好或坏、可爱或可厌的性质所决定的。因此，我們是必然地活动；我們的行动，就是曾經由改变了我們脑子或引动了我們意志的那个动力、那个对象、或那个观念所接受的冲动而产生的一个結果；当我們一点也不动作的时候，那就是来了某个新的原因、新的动力、新的以不同方式而改变着我們脑子的观念，給它以一种新的冲动、新的意志，而根据这新的冲动或意志，意志或是活动起来，或是把自己的活动中止。这样，看见一个可爱的对象，或是想到它的观念，就决定我們的意志为取得它而活动起来；但是，一个新的对象或新的观念却又能消灭前者的效果，能阻止我們为取得它而活动。反省、經驗、理性之能必然地停止或中止我們意志的活动，就是这个样子的；沒有这，意志便会必然地順着最初的一些冲动，趋向它所欲求的对象而一去不复返了。在所有这些方面，我們常常都是遵守着必然的法則而活动。

当我被一种厉害的口渴所苦，我在想像中描繪出一股泉水、或是当眞看见一股泉水，它那純淨的水能够解除我的口渴，在这时候，对于能滿足在我所处的情况中这样一种强烈的需要的对象，我是去欲求它呢，还是不欲求它，难道我能自己作主嗎？无疑地，人們都会承认，絲毫不想去滿足这个需要在我是不可能的；但是人們会对我說，假如在这时候人家又告訴我，我想喝的这水有毒，尽管我渴，我終于戒絕了这个需要；于是，人們就錯誤地結論說我是自由的。实在說，正如在知道这水是有毒的之先，口渴决定我必然要喝这水，这个新的发现也同样必然地决定我不去喝它；于是，保存自己的欲望消灭或停止了口渴所給与我意志的那个最初的冲动；这第二动因变得比第一个更为有力，对于死的恐惧必然地胜过口渴所使我感受的那种难耐的感觉。然而，你也許要說，如果口渴得太厉害了，一个不謹愼的人是会不顾一切、冒险去喝这水的；在这种情况下，最初的冲动便又重新占了上风，而使他必然地活动起来，因为第一个冲动比第二个要有力些。不过，无論在哪种情况中，喝这水或是不喝这水，这两种活动都同样必然，它們都是那最强有力和最强烈地作用于意志的动因的結果。

这个例子可以用来解释意志的一切现象。意志，或不如說脑子，那时与一个球所处的情况是相似的，这个球，虽然已經接受到一个推它沿直綫进行的冲动，可是，只要有比第一个更强大的力来强迫它改变方向，它原来的方向就要有所变更。人家已經向他說过这水有毒而他偏要去喝的这个人，在我們看来是一个无意識的傻瓜；但是，无意識的人的行动和最明智的人的行动同样都是必然的。决定好色之徒与放浪形骸的人去冒有损健康的危险的动因，

与决定一个明智的人去調理自己的行动的动因，是同样地强有力、而他們的行动是同样必然的。如果你肯苦口婆心地劝誡，你可以使一个浪子回头，改变他的行为：但是，这并不是說他是自由的，而是說你能够找到一些更强有力的动因，足以消灭以前在作用他的那些动因的效果；因之，这些新的动因，就正如以前的那些动因一样，必然地决定他的意志，去产生他将要实践的新的行为。

当意志的活动停止下来，人們便說我們考虑考虑；这种情况，是在有两个动因更替地作用我們时，时常发生的。考虑，就是交互更替地爱和恨；就是相續地被吸引和被排拒；就是时而被这个原因所触动，时而被那个原因所触动。我們之要考虑，只是在我們还沒有充分认識使我們活动的那些对象的性质的时候，或是在經驗还沒有充分告訴我們，我們的行动将要在自己身上产生多少有些遙远的結果的时候。我想出門去散步，但是天时不定，我因此加以考虑；我权衡那交替地推动着我的意志出去或不出去的种种不同理由；最后，我被最蓋然的理由所决定：这理由使我从犹豫不决中摆脫出来，而且必然地牵引着我的意志，或是出去，或是留下：这理由常常就是在我决意去作的行动中所找到的那个目前或未来对我有利的东西。

我們的意志时常搖摆在两个对象之間，这两个对象的出现或是它們的观念，在更替地引动我們；当我們准备要行动的时候，我們审察那誘引我們去从事不同行动的对象，或审察它們遺留在我們脑中的观念。于是我們把这些对象或观念加以比較：但是，即便就是在考虑的时候，在比較、在有时以极大的速度相續产生的爱与恨的交互更替的过程当中，我們也沒有一刻是自由的；我們相信在

对象中不断找着的善与恶，就是这些暫时的意志、这些我們在躊躇之間所感受的爱或恨的迅速运动之必然的动因。由此可见，考虑与躊躇同样是必然的；而且，不管在考虑之后我們作出的是怎样的决定，但它总常是我們或好或坏地判断它大約对我們是最为有利的那一个。

当灵魂被两个交替地作用于它、或不断改变着它的动因所触动的时候，它便要考虑；脑子是处在一种伴有不断摇摆的均衡之中，时而倾向于这一对象，时而又倾向于那一对象，直到一个最有力地引动它的对象把它从构成我們意志之举棋不定的犹豫中拔出的时候为止。但是，当脑子同时被一些同样强有力的原因所推动，而这些原因之推动它是朝着彼此相反的方向时，那么，按照一切物体的一般法則，当它們被这些相反的力都在推动的时候，它便停住，它便无所觉知，它既不能願欲也不能活动，它在等待着推动它的那两个原因的其中之一取得足够的力去决定它的意志，用远胜于另一个原因所作的努力这样一种方式去引动它。

这个如此簡单如此自然的机械观，足以使我們认識为什么躊躇不定是苦恼的，而犹疑則往往对人是一种折磨。因为脑子，这个如此娇嫩如此活动的器官，这时感受到一些非常急速的改变，而这改变使它疲乏；或者，当它被一些同样强有力的原因朝相反的方向推动时，它便感到一种压迫，使它不能輕快敏捷地活动，而这种輕捷的活动是宜于它去保存整体、去取得对它有利的东西的。这种机械观还可以解释人的失常、变态、漂浮不定等等性质，并且使我們明白这些人行为的根由；这些人的行为，往往好像是一种难以解释的秘密，其实，它們不过是已被收納在某些体系之中的行为罢

了。在請教經驗时，我們就会发现，我們的灵魂和物质的物体一样，都服从于同样的物理的法則。如果每个个人的意志，在一定的时間只被唯一的原因或情欲所动，那么，就再也沒有什么比推知他的行动更要容易的事情了；不过，实际上，他的心是往往被同时或相继作用于他的那些相反的动因或力所袭击的。那时，他的脑子，或是被拉扯在使它疲倦的互相反对的方向之中，或是处于一种被压抑的状态，这压抑束縛着它，剝夺了它的一切能动性。时而它处在一种不舒服的和完全的靜止之中，时而它又是自己不得不感受的那些交相更替的动搖的玩物。无疑的，这就是以下这种人的情形：一种强烈的情欲引誘他去犯罪，然而恐惧又給他指出犯罪的危险。同样，这也是这种人的情形：罪恶使他通过自己破裂的心的不断謀划而把一批东西弄到手里，但良心的譴責又阻止他去享受它們等等。

如果作用于人的精神的力或原因——不管这力或原因是外在的，还是內在的——傾向于不同之点的話，那么，他的灵魂或脑子，就像一切物体一样，便会在这一个和那一个力之間采取一个适中的方向；并且由于灵魂被推动时的那种暴力的緣故，人的情况有时竟是这样痛苦，以致他的生存对他都变为討厌的东西了；他不再努力去保存他自己的存在；他要去寻死，好像死就是一个隐蔽他自己的地方，好像死就是医治失望的唯一良药：这就是为什么我們看见有些不幸的、不滿意自己的人，当生命对他們成为不堪忍受的时候，就情愿把自己毀灭。人只在生命对他有着魅力的时候，他才珍爱生命。当他为苦恼的感觉或矛盾的冲动所围困，他的自然的傾向便受到扰乱，他遂不得不循着一条新路走去，这条路引他走向他

的完結，这条路甚至把他的完結当作一件可追求的东西指示給他。这就是我們如何能够解释那些忧郁者的行为，他們往往为自己的不良气质、良心的內疚、忧伤和煩悶等等所决定，而抛弃生命。①

继續不断或同时作用于人的脑子、并且在人生各个时期如此多样地改变着它的那些不同的而时常是很复杂的力，就是道德的曖昧性的眞实原因，就是当我們想要揭破隐藏在人們謎样的行为中的动力时所碰到的种种困难的眞实原因。人的心，只有在我們很少具有为判断它所必需的一些論据时，它对我們才成为一个迷宫；我們于是可以看到，他的无常、言行不一、以及我們看见他所坚持的古怪的或出人意外的行为，都不过是不断决定着他的意志的那些动因（这些动因有賴于他的机器所感受到的时常的变动）以及在他自身之內进行着的变化之必然的結果。根据这些变动，同样一些动因，对于他的意志并不永远产生同样的影响；同样的事物，也不能永远都使他得到快乐；他的气质，或是一时地、或是永久地改变了，因此他的兴趣、他的欲求、他的情欲，也就要改变，在他的行为中，既不应有一致性，而在我們可以对它期待的結果中，也不能有任何确定性。

选择絲毫不証明人是自由的；他之考虑，只是当他还不知道在許多使他动搖的对象之間选择哪一个的时候；他那时处在一种为难的情况中，这种为难的情况，只有当他的意志被他自信在自己所选择的对象中或所从事的行动內找到了最大的利益这个想法所决

---

① 精神的痛苦比肉体的痛苦更能决定使人輕生。肉体的痛苦可以由于千百种原因得到分散，而在精神的痛苦中，則脑子好像是被吸收在自身所具有的观念中去的。照同样的理由来說，人們所謂精神的快乐，乃是所有快乐中之最大的快乐。

定的时候，才能告終。由此可见，他的选择是必然的，因为如果他不是在一个对象或行动中自信找到了某些好处，他就决不会自行决定去追求这一对象或从事于这一行动。要人能够自由地行动，那就必需他能够願欲或选择而无需动因，或是能够阻止动因作用他的意志。行动旣然常常是一次被决定了的意志的結果，而意志又只能被不在我們能力范围之內的动因所决定，那么，我們就絕不是决定我們自己意志的主人了，因之，我們的行动也就絕不是自由的。人家曾以为我們是自由的，因为我們有一个意志和选择的能力；可是人家却沒注意到，我們的意志是被那些不依賴于我們、而是固有于我們的机体、或連接于使我們运动起来的那些事物之本性的原因所推动的。① 当我害怕被火烧着的时候，难道我由得住不願縮回我的手嗎？难道我能把使我害怕的那种性质，从火中給去掉嗎？难道我能不作主宁可选择那味美适口的食品，而不选择那我明知是恶劣的或危险的食品嗎？我之判断事物的好坏，永远根据我的感觉、我自己的經驗或我的假想；但是，不管我的判断是怎样，它必然有賴于我的习慣的或一时的感觉方式，必然有賴于我所发现的一些性质，这些性质，不管我願意不願意，总是存在于使我运动起来的那个原因里面，或是存在于我的精神所假想的那个原因里面的。

所有作用于意志的原因，必是曾經以十分显著的方式作用于

① 人度过了多半生，甚至都沒有願欲过。他的意志总等待着决定它的那些原因。如果一个人仔細算一下每天从起床到就寢所作的一切，他就会发现，他所有的行动很少是自願的，它們都是机械的、习慣的、被他所不能預知和他不得不服从的原因所决定。他也会发现，他的工作、娛乐、談話、思維等等的原因都是必然的，这些原因，很明显地，不是引誘着他，就是拖曳着他。

我們，足以給我們某些感觉、某些知觉、某些观念，这些感觉、知觉或观念，或是完全的，或是不完全的；或是眞实的，或是錯誤的。只要我的意志决定了，那我就必然曾經不是强烈地就是微弱地感觉过，沒有这感觉，則我就是被决定了而沒有緣由。因此，准确地說来，对于意志，并沒有什么眞眞是漠不相关的原因：无論我們从对象本身方面还是从它們的影像或观念方面所接受的冲动是怎样地微弱，只要我們的意志活动，这些冲动就是足够决定我們意志的一些原因。我們有微弱的願欲，那是因为有了一个輕而微弱的冲动的緣故；正是意志之中的这种微弱性，我們才称之为淡漠。当我們脑子勉强知觉到它所接受的运动时，它那为取得或避开曾經改变它的那个对象或观念的活动，就是微弱无力的。如果冲动是强烈的，那么意志也会强烈，它将会使我們强烈地活动起来，去取得或远离那在我們看来是很可爱或是很不利的对象。

人們曾相信人是自由的，因为人們自信他的灵魂能够随意喚起一些观念，这些观念有时足以控制他的最热烈的欲望①。这样，未来会有害处这个观念有时就阻止我們去貪图现在的和当前的好处。我們脑子的一个記忆、一个不明显的輕微的改变，就是这样无时无刻不在消灭着那些眞实的对象所施于我們意志之上的作用。可是，实际上，我們决不是自己作主去随意喚起我們的观念；我們的观念的結合并不由我們决定；它們是在我們不知不觉之間、也不管我們願意与否，就在我們脑子之中自行安排、自行組織起来的；它們在那里造成一个或多或少深刻的印象；我們的記忆自身有賴

① 圣奥古斯丁說：non enim cuiquam in potestate est quid veniat in mentem。（并非每个人都有思維能力。）

于我們的机体，它的忠实性則有賴于我們所处的那种长久的或暂时的情况；当我們的意志很强烈地被那在我們內部引起很强的情欲的某种对象或观念所决定时，那么，能够抑止我們的那些对象或观念就会从我們精神中消失；在那些威胁着我們、或是仅仅想及它們的观念就該使我們止住的当前的危险面前，我們于是閉上了眼睛；我們向着那牵曳着我們的对象默默走去，我們絲毫不能反省到自身；我們心目中只有所渴求的对象，而能够使我們停止追求的那些有益观念并不呈示給我們，或呈示得太弱、太迟，而不能阻止我們的活动。像这样就是所有这些人的情形：被某种强烈的情欲弄得头昏脑热，絲毫不能忆起即使是它們的观念也要使这些人止住的那些动因；他們所身处的这种混乱又阻止他們作健全的判断，去推知他們行为的后果，去应用他們的經驗，去发揮他們理性的作用；这些活动，是以在結合他的观念的方式中必須存在一种正确性为前提的，而我們的脑子，因为感受到一时的昏迷，正如作完一場激烈的运动之后我們的手之不能书写一样，也就不能进行这些活动。

我們的思維方式必然被我們的存在方式所决定；所以，它有賴于我們的自然的机体，也有賴于我們的机制在不受意志支配的情况下所接受的种种改变。由此，我們不能不得到这样的結論：我們的思維、我們的反省、我們的观看、感觉、判断、配合观念等等的方式，既不能是自願的，也不能是自由的。一句話，我們的灵魂，决不是在它里面引起种种运动的主使者，也不是在必要时去再现那能够使它所接受的冲动平衡起来的影像或观念的主人。这就是为什么，在情欲中人停止了推理；正如在热狂或酒醉中一样，人是不可

能去傾听理性的。坏人从来就只是一些醉汉或狂乱的暴徒；如果他們也推理，那就只是当平靜在他們机制之內重新建立起来的时候；那时，事后很久才显示給他們精神的那些观念，让他們看到自己行动的后果，我們用羞耻、惋惜、追悔等等名詞所表示的，就是这种带給他們以不安的观念。

哲学家們，在人的自由这个問題上所犯的錯誤，就是来自他們把人的意志看成是他的行动的原动力，而且，因为沒有更远地加以追究，所以他們絲毫沒有看到，使意志自身运动起来、或安排和改变脑子的那些錯綜复杂的原因，是独立于人，而人，在他所接受的印象中，是純粹被动的。对于在我看来是大可欲求的东西，难道由得我不去欲求它嗎？你会說：当然不是，可是如果你考虑到后果的話，你就会自主地抵抗你的欲求的。但是，当我的灵魂被一种强烈的情欲（它有賴于我的自然的机体和改变我灵魂的一些原因）所牵引的时候，难道我还管得了我自己去思考这些后果？我还能在这些后果上面，加上使我的欲求均衡所必需的全部的重量嗎？难道我能阻止使一个东西对我成为可欲求的那些性质，要它們不留在那个东西里面嗎？人家对我說，你总应該学习去抵抗你的情欲，养成控制自己情欲的习慣。对于这，我毫无困难地会同意。但是，我也将要申辯說，我的本性受得了这样的改变嗎？我的沸騰的热血、我的狂热的想像、在我的血管中流动着的热火，难道它們容許我在我需要的时候，去創造和应用一些很眞实的經驗嗎？并且，当我的气质已經能够使我这样作的时候，可是教育、范例、人們从早年起就启发我的那些观念，难道它們是宜于使我养成压抑自己的情欲的那种习慣的嗎？所有这些东西，不是不如說更有助于使我珍

爱和渴求那些你所說的我应該加以抵抗的对象嗎？野心家将会說：你想让我抵抗我的情欲！人家不是不断地对我說，爵位、荣誉、权力，是些大可追求的好东西？我不是曾經看见我的同胞們都羡慕这些东西，我国的大人物們为取得这些东西而不惜牺牲一切？在我生活着的这个社会中，我不是不得不感觉到，如果我缺少了这些东西，我就只有等着在人家輕蔑中討生活、在人家压迫下当牛馬？悭吝者将会說：你禁止我爱錢、禁止我想法子摟錢！好！在这个世界上，所有一切不是都向我說，金錢是最大的財物、金錢足以使人幸福嗎？在我居住的这个国家中，我不是看见所有我的同胞們都貪图財富、而在致富的手段上很少顾及廉耻的嗎？只要他們通过你所非难的那些門路致富了，他們不就得到人們的爱戴、重視和尊敬嗎？那么，你凭什么权力禁止我使用連国君都贊許、而你却把它們叫作愚蠢和罪恶的那些門路去积累宝藏呢？难道你想让我放弃幸福嗎？肉欲之徒会說：你要我抵抗我的傾向！可是我的气质不断引誘我去追求快乐，难道我管得了嗎？你把我的快乐叫作可耻的？可是在我生活着的这个国家中，我看见那些最不规矩的人都往往享有最崇高的地位；我只看见为人所侮辱的丈夫因通姦才紅脸；我看见很多人把他們的浪蕩和放肆当作战績向人們夸耀。发怒的人会說：你劝我控制一下我的激烈的行动，并且抵抗我那复仇的欲望！可是我不能克服我的本性；再說，如果我不在我的同类的鮮血中洗刷我从他們受到的那些侮辱，我在社会上就一定要身敗名裂。热心的狂热者会对我說：你劝我对待同类們的意见要溫和和容忍！可是我的气质就是激烈的；我非常强烈地爱我的上帝；人們对我保証热心会使上帝喜欢，而且那些不人道的、杀人成性的虐

待者們都是上帝的朋友；我就願意通过同样的方法使我在他眼里成为可爱的人。

一句話，人們的行动决不是自由的；这些行动常常是他們的气质、已接受的观念、他們自己形成的对于幸福的眞实或錯誤的概念、以及他們那最后由于榜样、由于教育、由于日常經驗而坚定起来的种种见解的必然的結果。我們所以看见在世界上有这样多的罪恶，只是因为一切都协同起来使人成为有罪的和邪恶的；他們的宗教、政府、教育、以及在他們眼前的榜样，都无可抵抗地把他們推向恶：这样一来，道德向他們宣传德行就归于徒然。在恶与罪永远被褒奖、被尊敬、被奖賞的社会里，在最可怖的混乱只在那些弱小而无权能免于刑罰地去为非作歹的人头上得到懲处的这样的社会里，这德行只会是幸福之痛苦的牺牲品。社会对弱小者的放蕩加以严懲，而在大人物那里，放蕩却成为社会上的美談，并且，社会时常不公正地宣告那些为社会支持的官方偏见使之成为有罪的人們的死刑。

因此，人在他的一生中沒有一刻是自由的；他每一步都必然要受引起他的情欲的对象的种种眞实的或假想的利益的指引。这些情欲，在一个不断追求幸福的生物中乃是不能沒有的；它們的能力是必然的，因为这能力要靠着它們的体质来决定；它們的体质是必然的，因为这体质要靠着进入它的組織里面去的那些物理的原素来决定：至于这个体质的种种改变也都是必然的，因为这些改变乃是物理的和精神的事物不断作用于我們的那种方式之必然而不可避免的一些結果。

不管証明人是不自由的一些証据是多么明白清楚，或者还会

有人反对我們說，如果有人建議某人去揮动或不揮动手臂(这是属于人們所謂“无关重要”的行动的)的話，那看来显然就是他自己作主去选择，这也就証明他是自由的了。我回答說，在这个例子中，人对于自己决定某种行动，决不証明他是自由的；为爭論所激起想要显示一下他是自由的这个欲望，那时便成为一个必然的动因，这动因便决定他的意志去作这一个或是那一个运动；那使他自己欺騙自己、或使他确信在这时候他是自由的，就正是他絲毫沒有分辨出那使他所以这样作的眞正原因——想要說倒我这个願望。如果在論爭的酣热中，他坚持己见，并且詰問說：“难道我还不能作主从这个窗口跳出去嗎?”我回答他說，不能，并且說，只要他还有理性，大概就不会有这样的事：即想要給我証明他是自由的这个欲望变成一个强烈的动因，足以使他犧牲自己的生命。如果我的对方不管这些，竟从窗口跳了出去，以便給我証明他确实自由，那我从这件事上也决不会得出結論，說他在这件事上行动是自由的，相反，这正是他气质的狂暴才使他作出这样疯狂的傻事来。发狂乃是由血的熾热而不是由意志所支配的一种状态。一个迷信者和一个英雄之視死如归，与一个富于粘液质的人和一个儒夫之貪生怕死，同样都是必然。①

---

① 一个被人从窗口拋出去的人，和一个自己从窗口跳下去的人，二者間是一点分別也沒有的。有的話，只是作用于第一个人的冲动是来自外面，而决定第二个人下墜的冲动是来自他自己机器的內部。姆修斯·色伏拉(Mutius Scevola)，由于一些內在原因的推动，使他作出把自己的手伸到炭火里去这样奇怪的举动，正如一些身强力壮的人把他的手臂硬給按住不放一样，同样都是被迫的。矜持、激起自己敌人的憤怒、使敌人惊震、胆寒、失望等等欲望，就是使他連結于炭火的一些不可见的鏈环。对于光荣的爱、对于祖国的热情，同样迫使高德魯斯(Codrus)和德修斯(Decius)为他們的同胞而犧牲自己。印度人伽拉努斯(Calanus)和哲学家培勒格里努斯(Peregrinus)，同样都是由于要引起集合起来的希腊的惊奇的欲望而被迫把自己燒死。

人們对我們說，自由就是那些能够阻止我們行动或阻止我們能力之发揮的障碍之缺乏：人們认为，每逢我們行使这些能力时，它們便产生了我們所預期的結果，我們就是自由的。但为回答这个意见，只要考虑一下安置或去掉那些决定我們或阻止我們的障碍的，并不取决于我們，也就够了；使我們活动的动因与使我們停止的障碍，无論这二者是在我們自身之內还是在我們之外，总是不属于我們能力之內的东西。一个思想来到我精神里，决定我的意志，这我是不能作主的；这个思想是趁着在我自身之外的某种原因影响我的时候，在我心中誘起的。

要想戳穿人是自由的这样一种謬論，很簡单，只需追溯到决定人意志的那个动因，而我們往往发现，这个动因是超出他的能力之外的。你会說，由于一个产生在你精神里的观念，如果你不遇到任何障碍的話，結果你将会自由地行动的。可是，使这个观念在你脑中产生出来的是誰呢？阻止这个观念在你脑中呈现出来或是再现，难道你能作主嗎？这个观念难道不依賴不管你願意不願意总要从外面刺激你的那些东西，或是在你不知不觉中在你內部活动的、并且改变着你的脑子的那些原因嗎？难道你能阻止你的眼睛毫无目的地去看任何一件事物而不給你以这个事物的观念、不动搖你的脑子嗎？这种种障碍并不随你支配；它們是存在于你的內部或外部的种种原因之必然的結果；这些原因是永远因着它們的特性的緣故而活动的。一个人侮辱了一个懦夫，这个懦夫必然会对这人发怒，可是他的意志却不能克服他的怯懦在他欲望的完全实现上所安放的那种障碍，因为他那决不由他作主的自然机质阻止他具有勇气。在这情形下，这个懦夫，不管他多么恼火，到底还是受了

侮辱，而且不得不忍气吞声地听着人家的辱罵。

贊成自由說的人好像常常把强制和必然混为一談。每当我們看不见有什么东西阻碍我們的行动时，我們便以为是自由地活动着；我們沒有感觉到，那个使我們产生欲求的动因常常都是必然的，而且并不由我們作主。一个带着手銬脚鐐的囚徒是被强制地留在獄中；但是他可以自由地想到脫逃；他的銬鐐阻止他活动，但却不能阻止他去願望；如果有人打碎他的銬鐐，他就会逃走，但是他也不是自由地逃走的；恐惧或受刑的观念就是迫使他逃走的必然动因。

所以，人可以停止受到强制，但并不因此就是自由的；不管他以什么方式活动，但他必然是依据决定他的种种动因而活动。他好比是一个在下墜中被某个障碍物所中止的有重量的物体；你取开这个障碍物，这物体便要继續着它的运动，或继續下墜。人們能够說这物体下墜或不下墜是自由的嗎？它的下墜难道不是它的固有的重力之必然的結果嗎？苏格拉底，这个有德而服从国法（即使这国法是不公正的）的人，不願从那为他敞开着大門的獄中逃走，他在这件事情上是不能自由地行动的；因为輿論、尊严、对于即使是不公平的法律的尊重、对于有損自己名誉的恐惧等等这些无形的鎖鏈把他扣留在监獄里，它們就是对于这个热衷于德行的人的十分有力的一些动因，足以使他安静地等待着死亡；他不能够脫逃，因为他不能决意有一刻背叛他的精神早已习惯了的那些原則。

人家对我們說，人們时常违反自己的傾向而活动，因此結論說他們是自由的。这个結論是非常錯誤的。当他們看来好像违反自己的傾向而活动时，他們正是被某些必然的、十分有力足以战胜他

們的傾向的动因所决定。一个病人，一心想着病愈，便能够作到克服对于最难吃的药品的嫌恶；那时，对于痛苦或对于死的恐惧便成了必然的动因；因此，这个病人并不是自由地活动。

当我們說人不是自由的时候，我們决不是主张把人比之于一个单純地被冲动的原因所搖动的物体；他本身包含着固有于他的存在的一些原因；他是被一个具有自己的一些特别法則的內在器官所搖动，这內在器官是必然由于他从外在事物接受的种种观念、知觉和感觉所支配的。旣然我們絲毫不认識这些知觉的、感觉的机械作用，以及这些观念刻印在我們脑子上的方式，沒能察知所有这些运动，沒有看到我們灵魂动作的各个环节，或作用于我們的那个动力本源，我們遂假想他是自由的：而这，若按照字面来說，意思就是人凭着自己而运动，沒有原因而能自己决定；或簡直可以說，我們不知道他怎么样和为什么像他所作的那样地活动。誠然，人家对我們說灵魂享有一种为它所特有的能动性；我同意这說法。但是，这也是确实的：这个能动性，如果沒有某个动因或原因使它能够得到运用的話，它便永远不能发揮出来；除非人們主张灵魂不需要被触动、不需要认識一些对象、不需要对这些对象的性质有某种观念就能够爱好或憎恨。大炮的火药，无疑具有一种特殊的能动性，但是，如果我們不把它挨近那强迫这能动性自行运用的火时，这能动性也是决不会发揮出来的。

这正是我們运动的巨大的錯綜性，正是我們行动的多样化，以及同时或連續地、不断地使我們运动的原因之复杂繁多，才使我們确信我們享有自由。如果人的一切运动都是单純的；如果使我們运动的那些原因并不互相混淆而是彼此分明；如果我們的机制比

較不太复杂，那么我們就会看到，所有我們的行动都是必然，因为我們可以馬上追溯到使我們活动的那个原因。一个常常被迫向西走的人，会常常願意从这方面走，但他会深深感到他并不是自由地朝那里走去的。假如我們再有一个感官，我們的活动和运动便要因为增加了这个第六感官而变得更要千差万别，更要錯綜复杂，那我們便会自以为比我們只有五个感官时更要自由一些。

所以，正是由于沒有追溯到使我們活动的那些原因，正是由于沒能够分析和分解在我們身上所通过的那些复杂的运动，我們才相信自己是自由的；这种如此深刻然而却是虛幻的感觉，即我們享有我們的自由，并且人家还給我們引經据典，好像可以作为这个假想的自由的动人的証据的——这样的感觉，不过只是建立在我們的无知之上罢了。每个人只要稍微願意考察一下他自己的行动，寻找它們的眞实的动因，发现它們的关联，他就会信服，他享有自己的自由这种感觉乃是一个很快就要被經驗打破的幻影。

然而应該承认，那些时常在我們不知不觉中就影响我們的原因之众多与复杂，使我們追溯自身行动的眞实根源成为不可能，或至少是很困难的，至于要追溯别人行动的根源就更加困难了：它們往往取决于这样易逝的、这样远离結果的一些原因，这些原因看来似乎与它們很少有同类性和关系，以致要想能够发现这些原因非有一种非常的敏銳不可。請看这就是使得对于精神的人的研究成为如此困难的原因所在；这就是为什么他的心是一个我們往往不能探測其深度的深淵。因此，我們不得不以认識一些规范人心的一般而必然的法則为滿足；在我們人类的个体人中，这些法則都是同样的，除了因为对他們来說是个别的机体并且因为这机体所感

受的一些既不是也不能是严格地一样的改变的緣故以外，这些法則是决不变化的。在我們，只要知道一切人，由于他的本质，是傾向于保存自己并且使自己的生存幸福就够了；如果这一点成立的話，那么，无論他的行动是怎么样，当我們追溯到这最初的根源，追溯到这个所有我們的意志的一般而必然的动力时，要判断他的种种行动的动因，我們就决不会錯誤。人因为缺乏經驗和理性，无疑时常是在达到这个目的的方法上犯錯誤；或是他所使用的这些方法对我們自身有害因而我們不喜欢它們；或是他所采用的这些方法，因为有时距离他想接近的目的太远，而被认为是无意識的；但是不管这些方法怎么样，它們总是必然而不变地以一个实在的或想像的、持久的或暫时的，类似于他的存在、感觉和思維方式的幸福为对象。大多数道德学家作出了与其說是人类心灵的历史毋宁說是人类心灵的传奇的那类东西，就是因为沒有认識这个眞理；他們把人的种种行动归之于一些虛构的原因，而絲毫不认識人的行为之必然的动因。政治家和立法者們也处在同样的无知之中，而有些騙子便觉得使用一些想像的动力比使用一些实在的动力还更要捷便些；他們宁爱使人顫抖在令人胆战心惊的种种幽灵之下，而不指引人通过那样适合于人类心灵之必然傾向的幸福道路去达到德行。謬誤之对于人类永远不能是有益的，这是多么地眞实呵！

无論如何，我們在物理界內看到或相信看到的原因与結果的必然的联系，比在人心之中看到的要分明得多。至少在物理界中我們看見一些可感的原因經常产生一些可感的結果，如果环境相似，那么結果也常常一样。根据这点，我們毫不怀疑把物理的結果看作是必然的，而拒絕承认在人类意志活动里面的必然性。这些

活动，是被人們毫无根据地归之于一个由自己的能力而活动、能够不需外在原因的帮助而改变自己、并且与一切物理的和物质的存在物有别的这样一个动力。农业便是建立在这样一种保証之上：即經驗告訴我們，以某种方式耕种过的土地，当它具有一些必要的性质时，我們能够强迫它供給我們种种为我們生存所必需、或宜于滿足我們口腹之福的谷物或果实。如果我們不带着成见去观察事物，我們就会看到，在道德中，教育不是别的而只不过是一种精神的农业，并且，和土地相似，正因为它的自然的条件、我們給予它的耕耘、我們播撒在它里面的种子、和使它的果实臻于成熟的或好或坏的季候等等的緣故，我們才确信灵魂将要产生一些善与恶、有益或有害于社会的种种道德的果实。正如几何学是研究物理与物体之間的关系的科学，道德学乃是研究存在于精神、意志以及人类的行动之間的关系的科学。道德学如果不建立在必然要影响人类的意志、决定他們的行动的种种动因的认識上，那么它就会是一种幻影，就会絲毫沒有确定的原則。

如果在道德的世界里也像在物理的世界里一样，一个原因，它的活动絲毫不被扰乱，就必然紧跟着产生它的結果，那么，一个建立在眞理之上的有理性的教育、一些賢明的法律、一些在幼年时受到启发的高貴的原則、一些有德行的人的榜样、功蹟和善行得到尊敬和奖賞、恶与罪則遭受羞耻、輕蔑和懲罰、——所有这些，便都是必然影响人們的意志、决定他們之中大多数人去显示德行的原因。但是，如果宗教、政治、榜样、輿論、都来使人成为凶頑而且邪恶，如果这些人把他們得之于教育的那些善良的原則窒息死了，或是使它們成为无用之物；如果这个教育只是用一些恶德、成见、錯誤和

危险的见解来充塞他們的头脑；如果这个教育只是在他們心中燃起对自己和对别人都不适宜的情欲，那么，毫无疑問，絕大多数的意志便必然地决定要去为恶①。請看，普遍的堕落无疑就是从这里来的。对于这个普遍的堕落，道德学家們有理由埋怨不休，然而就是指不出它的真实而又一样必然的原因来。他們把这种堕落归咎于人的本性，說人的本性本来就是坏了的②；他們非难人自己爱自己，非难人追求自己的幸福；他們认为人要为善一定要得到超自然的帮助；并且，尽管他們认为人有自由，可是却又断言，还是少不了自然的創造者本人去消灭人心里的一些坏倾向：但是可惜！这个如此强有力的主宰自己也一点不能反对那在事物之命定的組織內最强的动力所給予人們意志的种种不幸的傾向，也一点不能反对那人們使自己的自然情欲所采取的种种可恼的方向。人家对我們再三反复說要抵抗这些情欲；人家对我們說要我們在心中悶死它們，把它們消灭：既然这些情欲只是以避开对我們有害的东西并給我們提供对我們有益的东西为对象，人們难道沒有看见这些情欲是必需的、固有于我們的本性、对我們的保存是有益的嗎？最后，

① 不少著作家都曾感到良好教育的重要性，可是他們却沒有感觉到，一个良好的教育是和从一开始就使人的精神成为錯誤的各种迷信、使人成为恶劣而卑屈的、唯恐让人醒悟过来的专断的政体、十九是违反公正的法律、违反良知的相习的风尚、不利于德行的輿論，以及只会把自己本身已經为之败坏了的錯誤观念传播給学生的教师之无能等等是不相容的，而且是全然不可能的。

② 这和把我們的本性当作堕落了的东西指給我們而且主张想为善一定要得到上天的恩宠这种学說是同样有害的一种說法。这种学說的結果，必然是使人减少勇气，把人在等待着这个恩宠时抛在无为和失望之中。如果人們得到良好的教养和管理的話，是常常都会有这种恩宠的。这是一种奇怪的道德学說，它和那把一切道德的恶完全归之于原罪、而把我們所作的一切善完全归之于神恩的神学家們的道德学說，是一样的。如果看到一个建立在这样可笑的一些假設之上的道德学說沒有任何成效，那我們也一点不必感到惊奇。参看本书下卷第八章。

人們难道沒有看见，如果这些情欲得到很好的引导，就是說，把它們趋向于一些眞正对我們自己和别人都有益的东西，就必然会有助于社会的眞实而长久的福利的嗎？人的情欲就像火一样，它对生活的需要是必不可少的，但同样也能产生最可怕的灾难。①

一切都变成对于意志的一种冲动。往往一句話也足以改变一个人整个的生命过程，并且永远决定他的种种傾向。一个孩子因为把手指伸得离腊烛太近而被烧，他便得到警告永远不要再作同样的尝試。一个人因为一次作了一件不名誉的事而受到懲罰和輕視，就决不想再继續干下去。无論我們从哪一个观点去观察人，我們永远只看到，他不是按照物理的原因所給予他的意志的冲动去活动，就是按照其他意志所給予他的意志的冲动去活动。特殊的机体决定这些冲动的性质；一些灵魂影响相类似的灵魂，一些热烈的想像影响强烈的情欲、影响一些易于燃烧起来的想像；热情之惊人的蔓延、迷信的传染、异端之遺传性的传播、由种族到种族的种种宗教恐怖的轉移、探索神奇事物的热心、所有这些，就像那些由于物体的作用和反作用所产生的結果一样，都是一些同样必然的結果。

尽管人們对自己所假想的自由形成不少那样毫无根据的观念，尽管对不顾經驗而使他們确信他們就是自己意志的主人的这个假想的內在的感官有着种种幻想，所有他們的教育还是眞眞地建立在必然之上的；在这上面，也如在无数其他的場合一样，实践就抛开理論了。实在，如果不在某些可以向人們宣示的理由之下

① 一些神学家自己也感到情欲的必要性。參看色諾尔特(Pere Senault)神父的一本名作《情欲的效用》的书。

設想人有决定自己的意志、中止自己的情欲、指引这些情欲朝向一个目标、改变他們等等必需的能力，那么，言語又有什么用呢？人們能指望从教育、立法、道德、甚至宗教，得到什么果实呢？如果不是把最初的一些冲动給予人的意志、使人培养一些习慣、强迫人在这些习慣中坚持下去，并且供給人一些眞实或錯誤的动因，为让他們以某种方式而活动，那么教育又干些什么呢？当父亲威吓儿子說要懲罰他或答应他一件奖品，难道他不深信这些东西将要影响他的意志嗎？如果不是把认为可以决定人去作某些行动和禁止去作某些行动的那些必需的动因呈示給构成一个国家的公民們，那么立法又是干什么的呢？如果不是仅仅指示人們說，他們的利益要求他們压抑一时的情欲，以便得到一个比他們欲望的暫时的滿足所带給他們的更为长远更为眞实的福利，那么，道德的目的又是什么呢？在一切国家中，宗教不是假定說人类和整个自然都服从于一个必然的存在的不可违抗的意志，这个存在依照它的不变的智慧之永恒的法則，而规定他們的命运的嗎？人們所崇奉的这个上帝，不是他們的命运的絕对主宰嗎？拣选誰和弃絕誰，那不是全在乎它嗎？一个有理性的政治所应使用的那些眞实的动因可能被宗教所代替，这威胁和可能性本身不是就建立在这些幻想必然要在无知、胆小、貪图奇蹟的人們心中产生种种結果这样的观念之上嗎？最后，这个号召它的創造物要生存下去的慈善的神，不正是在他們不知不觉之中、也不管他們願意不願意，就强迫他們扮演一出可能得些幸福、也可能陷于永恒的不幸的危险的戏剧嗎？①

① 一切宗教都是显然和无可爭辯地建立在宿命論之上的；在希腊人那里，宗教假想人們都是由于他們必然的錯誤而受到懲罰，就像我們在欧莱斯特(Oreste)、奥底

因此，教育不过是指示給儿童的必然性；立法就是指示給一个政体的成員的必然性；道德就是把存在于人与人之間的关系指示給有理性的生物的必然性；最后，宗教就是指示給无知和懦弱的人的一个必然的存在的法則或必然性。一句話，人們在自己所作的一切事情中，当他們相信对自己有确实的經驗时，便假定有**必然性**，当他們不认識原因和結果的必然联系时，便假想有着**盖然性**；如果他們不敢肯定或不能推测某些結果将要必然地随着他們所作的行动产生出来，他們便不像他們所想要作的那样去活动了。道德学家宣揚理性，因为他相信理性是为人們所必需的；哲学家著书立說，因为他預測眞理早晚必然胜过謊言；神学家和暴君必然仇視和虐待理性和眞理，因为他們判断这些东西对他們的利益是有害的；用法律恐吓罪人，并且还往往使罪人成为有用和必需的这种君主，便預計他所使用的动力足以制服他的臣属。所有的人，都同样在他們付諸实用的种种动因的力量或必然性上去打算，而不管合理与否，以能影响人們的行为而自詡。他們所受的教育，如果不是因为被成见所支配，通常也不是那么坏或那么沒有成效；可是如果它是好的，它就很快被在社会上所发生的一切所反抗、所消灭。立法和政治时常是不公正的；它們在人心中燃起了它們所不能压制

帕(Œdipe)等等悲剧中可以看到的那样，他們都是犯了預言者早就說过的一些罪恶。基督教徒們曾作了一些徒然的努力，为証实上帝的神性而把人所犯的过錯归之于“自由的仲裁者”(Libre arbitre)，但自由的仲裁者不能与“定命說”相容，而基督徒們正是由这个定命說进到宿命論的体系中来的。既然上帝只把他的恩宠賜給他所願意的人，那么，这个关于“恩宠”的說法就决不能使他們解决困难。在一切国家中，宗教除去建立在一个不可抵抗的存在（它专断地决定着它的創造物的命运）的种种定命的諭令上之外，并沒有其他的基础。一切神学的假設都离不开这一点，而那些把宿命論看成是錯誤或危险的神学家們却沒有看到，天使的墮落、原罪、定命說和恩宠說，以及只有少数人被拣选等等，只能无可辯駁地証明宗教是道道地地的宿命論。

的情欲。道德学家的伟大艺术或者就在于給人們、也給那些支配着人們的意志的人，指出他們的利益是一致的，他們相互的幸福有賴于他們情欲的和諧，而帝国的安全、强大、久远，則必然依賴于人們散布在各民族之間的精神、依賴于人們在公民心中播种和耕耘的种种美德。宗教，除非它眞正能加强这些动因，除非謊言可以借眞理以眞实的助力，它是不能被承认的。在普遍的錯誤已經深入到人类中去的这样不幸的情况中，大多数人不得不成为凶恶的，或不得不去侵害他們的同类；人們供給他們的一切机緣都邀他們去为非作歹。宗教使他們成为平庸、卑賤、或胆怯的人，或是把他們造成一些残忍的、不人道的、毫无容忍之心的迷信者。至上的权威压榨他們，强迫他們成为卑賤和邪恶。法律只懲治那小罪小过，而由政府姑息大了的大患大罪，法律則无法制服。最后，那被忽視和被輕蔑的教育，不是靠着一些教士騙子們，就是靠着一些既无知識又无德行的师长們来管，他們把自己曾深受其苦的种种恶德，以及那些使别人采納了便对自己有利的种种錯誤见解，传授給他們的学生。

所有这些都給我們証明，如果我們願意对人类的迷誤予以适当的补救的話，那么，就有必要追溯一下人类迷誤的最初的泉源。当我們还沒有揭露出那些感动人們意志的眞实原因，当我們对于人們常常使用的那些沒有成效或是危险的动力还沒有代之以更眞实、更有用与更确定的动力时，单只梦想去改正他們是沒有用处的。这正是需要那些作为人类意志的主人們、那些支配国家的命运的人們，去寻找由理性給他們提供的这些动力；一本好书，在感动君心的时候，就能够变成一个强有力的原因，这原因必然会影响

一个整个民族的行为，并且影响一部分人的幸福。

从在这一章里我們刚刚讲过的一切，可以得到这样的結論：人的一生沒有一刻是自由的。他不是他那从自然得来的形体的主人；他不是他的观念或他的脑子的一些改变的主人，这些观念或改变，应归因于不管他願意不願意而且在他不知不觉中就不断影响他的那些原因，他不能自己作主不去爱或不去欲求那他觉得可爱和觉得可欲求的东西；当他对于一些对象在他心中产生的效果不敢确定的时候，他也不是自己作主不去考虑；他不能自己作主不去选择他以为是最有好处的东西；当他的意志已被他的选择所决定的时候，他也不能自己作主不照他所作的那样去作。眞的，人在自己的行动中有哪一时刻是自己作主、是自由的呢？[①]

人将要去做的事情，总是他过去、现在、以及直到他行动时他所做过的事情的一种連續。从所有可能的情况来观察，我們的现

---

① 关于人的自由这个問題，我們可以簡单地归結如下：自由不能与我們灵魂的已知的任何作用有关；因为灵魂在活动的时候，不能有另外的活动；在选择的时候，不能有另外的选择；在考虑的时候，不能有另外的考虑；在願欲的时候，不能有另外的欲求，因为一个事物是不能同时存在又不存在的。然而，正是我的意志本身使我去考虑；是我的考虑本身使我去选择；是我的选择本身使我去活动；是我的决定本身使我去执行我的考虑让我选择的那东西，并且，我之所以曾經考虑，是因为我有一些使我去考虑的理由，而且也因为我想不去考虑都是不可能的。所以，自由是旣不存在于意志中，也不存在于考虑里面，更不存在于选择和行动里面。神学家們是不該使自由和灵魂的任何作用发生关系的，不然，在观念上就会有矛盾。旣然灵魂在願欲、考虑、选择和活动的时候都决不是自由的，那么它在什么时候才运用它的自由呢？这就应該让神学家們来回答我們了。

很显然，这正是为了証实神在这个世界上所犯的罪恶，人們才想像出这个自由的体系来的；然而这个体系却一点也不能确証这件事。实在，如果人从上帝那里接受了自由，他也就从上帝那里接受了择恶避善的能力；因此，他也就是从上帝那里接受了犯罪的决定，不然的話，就該說自由应該是人本来就有的，与上帝毫无关系。参看 Le traité des Système，頁 124。

实的整体的存在是包含着我們将要从事的行动的一切动因；这是任何有思維的人所不能拒絕的一个关于眞理的原則。我們的生命是无数必然时刻的一种連續，而我們的行为，无論是好是坏、是有德的还是邪恶的、对我們自己或对别人有益还是有害，都是同我們一生的每一时刻同样必然的种种行动的一个鏈鎖。生活，就是在一生的个个环节之必然相連續的情况下的必需的生存；願欲，就是同意或不同意滞留在我們所处的现状之中；自由地生存，就是对于我們內心所有的种种必然的动因的让步。

如果我們认識我們器官的作用，如果我們回想起这些器官所接受的冲动或改变，以及这些冲动和改变所产生的效果，那么，我們就会看到，我們所有的行动都时常是命定如此的，这种定命就像支配着整个宇宙那样，也支配着我們这个特殊的体系；在我們身上，一如在自然中，沒有一个結果产生于偶然。偶然，像我們已証明过，乃是一个空洞的毫无意义的字眼。所有在我們身上經过的一切，或是通过我們而发生的一切，就像在自然中产生的一切，或我們归之于自然的一切一样，都应該归因于一些必然的原因，这些原因按照一些必然的法則而活动并且产生一些結果，而其他的一些結果又从这些結果中产生。

定命，就是在自然中建立起来的永恒、不变而必然的秩序，或是用自己所产生的結果去活动的种种原因之不能免的联系。依照这个秩序，重物体往下落，輕物体往上升，相类似的物质互相吸引，相反的物质互相排斥；人們則結成社会，互相影响，变成好人或坏人，彼此造成幸福或不幸，并且按照他們彼此对待的方式，必然地要相爱或是相互仇恨。由此可见，支配物理世界的种种运动的必

然，也同样支配着道德世界的种种运动，因而在道德世界內一切都服从于定命。在我們不知不觉之間，也不管我們願意不願意，我們在赶着自然为我們指定的道路，我們就像一些被迫地、順随那带着我們走的水流的游泳者一样；我們以为是自由的，因为我們时而同意、时而不同意順从那常常拖着我們走的水流；我們自以为是自己命运的主人，因为我們在那可能沉沒水底的恐惧中不得不划动着我們的手臂。

Volenlem ducunt fatu, nolenten Trahunt. Seneca①

人們对于自由所形成的种种錯誤观念，一般都是建立在这一点上：即有一些事件我們判断它們是必然的。因为我們看到它們是一些經常不变地与某些原因相連結着的結果，并沒有什么东西能够阻止它們；或者，因为我們以为瞥见了那引出这些事件的种种原因与結果的鏈鎖。至于有一些事件，我們不知道它們的原因、关联和活动方式，我們就把它們看作是**偶然的**；但是，在一切都是彼此連結着的这个自然之中，沒有原因的結果是决不存在的；而且，在物理世界中，一如在道德世界中，所有一切都是不得不按照自己的本质而活动的种种可见的或隐蔽的原因的必然結果。在人里面，自由則只不过是包含在人自身之內的必然。

① 意譯：不管你願意不願意，命运总是支配你的。塞納格。——譯者

第十二章　主张宿命論的体系是危险的意见之考察

有一些生物，他們的本质强迫他們經常努力于保存自己并使自己幸福，对这样一些生物，經驗是不可少的；沒有經驗，他們便不能发现眞理，像我們已經說过，眞理不过是对于存在于人与影响他的事物二者間之恒久不变的关系的认識；根据我們的經驗，我們才把那些給我們提供一个恒久的幸福的东西叫作有益的，把那些給我們提供一个多少是持久的快乐的东西叫作可爱的。眞理自身也只因为我們相信它是有益的才成为我們欲求的对象；一旦我們揣測它能伤害我們，我們就要害怕它了。可是，眞理，当眞能害人嗎？从对于种种关系或事物的确切的认識中（这些关系或事物，是人为了自己的幸福认为有利才去认識的），可以产生对人有害的东西，难道这是可能的嗎？不，这无疑是不会的；眞理正是把它的价値和权利建立在它的效用上面；它有时在某些人看来是討厌的，违背了他們的利益；但是，它对于整个人类将永远有益，整个人类的利益，决不跟那些被自己的情欲所蒙蔽、自以为使别人陷在錯誤中对自己才有利的人們的利益一致。效用因此就是人們的种种学說、意见和行动的試金石；它就是我們对于眞理本身的尊重和爱的尺度：最有用的眞理就是最可尊重的；我們叫作伟大的眞理的，就是那些对人类最有利益的眞理；我們称为貧乏的或为我們所不屑的眞理，則是这样一些眞理：它們的效用，只限于供給某些和我們决不具有

类似的观念、感觉方式和需要的人們去娱乐消遣用的。

要判断在本书中刚才建立起来的一些原則，就应該按照这个尺度。凡是认識在世上所产生的恶的无尽鎖鏈是出于对于迷信的种种錯誤体系的人，将会承认，用一些取之于自然并建立在經驗之上的最眞实的体系去反对那些錯誤的体系，是多么地重要。凡是从已經建立起来的謊言中得利或自以为有利可得的人們，将会带着惊恐注視人們向他們显示的眞理。最后，对于由神学的偏见招致的不幸絲毫感觉不到或只微微感到的人們，将会把我們的一切原則看作毫无用处，或者，把它們看作至多只是为某些思辨家們消遣时光而創造出来的一些貧乏的眞理。

如果看到人們能够作出种种不同的判断来，那让我們也不必感到惊訝罢：因为他們的利益既然不同，他們对于效用的概念也就絕不会一样；他們誹謗或鄙視所有和他們自己的观念不相合的一切东西。这一点如果成立，那么就让我們考察一下，在一个超出利害关系、摆脫种种成见、或非常关心自己同类的幸福的人的眼目中，宿命論这个学說是有益的呢还是危险的：让我們看一看这是否是一种毫无結果的思辨，是否对人类的幸福不产生任何影响。我們已經看到，应該給道德和政治以种种眞实的动力，以便使人的意志活动起来；我們也同样看到曾經以一种簡单的方式解释了人心的各种活动和现象的机制。另一方面，如果我們的观念只是一些不結果实的思辨，那么这些观念就不能有利于人类的幸福；无論人自以为自由，或是承认事物的必然性，他同样总归要順随着刻印在他灵魂上面的种种倾向的。使人成为善良的，是有理性的教育、高尙的习慣、賢明的体系、公平的法律和处理得当的賞罰；而不是种

种艰深晦澀的思辨，这些思辨至多只能对那些习于思維的人发生影响。

根据这些思考，要解决那人們拿来不断去反对宿命論——受宗教体系蒙蔽的人們总把它看成是危险的、該受懲罰、只能扰乱公共秩序、放纵情欲、混淆善恶观念的体系——的种种困难，在我們就容易得多了。

实在，人家会向我們說：如果人的一切行动都是必然的，那么人就决沒有权力处罰那些作坏事的人，即使对这些人发怒也是沒有权力的；我們絲毫不能怪罪他們；如果法律对他們科以刑罰，那么法律就是不公平；一句話，在这种情况下，人是旣不能有功，也不能有过。——我这样回答：对某人的一个行动加以非难，这就是把这行动归之于他，就是把他认为是这个行动的作者；因此，即使人們假想这个行动是一个动因的必然性的結果，非难仍然是可以成立的。功或过——我們把它們归之于一个行动——乃是建立在有利或有害的結果之上的一些观念，对于感受这些結果的人們来說，这些結果就是由这个行动中产生出来的；当我們假定說动因就是必然性时，那也仍然可以确定：这个动因的行动，对所有感到它的影响的人們来說，不是好的，就是坏的，不是可尊重的，就是可輕視的，最后，就能自然地引起人們的爱情或恼怒。在我們，爱或怒乃是一些宜于使我們人类改变的存在方式：当我对某人发怒，我就想要在他內心引起恐惧，并且要他从使我不喜欢的东西那里轉移过来，或甚至因此要对他加以懲罰。此外，我的憤怒也是必然的，它是我的本性和气质的一种結果。一块掉在我臂上的石头在我身上所产生的痛苦之感，同样也是一种使我不愉快的感觉，虽則这个感觉

是出于一个沒有意志的原因，而这原因是由于它的本性的必然而活动的。在把人看成是一些必然地活动着的东西时，我們便不能不在它們之中分辨出两种存在和活动方式:一种是对我們适宜的、或者我們不能不贊許的存在和活动方式;一种是使我們受苦、使我們激怒、而我們的本性則强迫我們去譴責、去抵抗的那种存在和活动方式。由此可见,宿命論的体系,在各种事物的情况下是絲毫不改变的,而且也决不会把善与恶的种种观念弄得混淆不清。①

法律之所以被制訂，无非是为維持社会并阻止社会成員們互相伤害;因此,法律对扰乱社会的人或是对作了有害于自己同类們的行动的人，能够給以懲处；无論这些社会成員的活动是出于必然,还是出于自由,只要让他們知道这些活动者是能够被改变的就够了。刑法乃是經驗告訴我們能够把情欲所給予人的意志的种种冲动予以控制或消灭的一些动因；不管这些情欲来到他們心中是出于怎样一些必然的原因，立法者是要中止这些原因产生出結果的;如果他采用了适当的方法,他就保証能够成功。在把絞刑架、苦刑和随便什么懲罰給予罪人的时候，他所作的事便与一个在建筑房子时,在那里按上导水管以免雨水浸坏了屋基的人所作的事,并沒有两样。

不管使人活动的原因是什么，人們总有权去中止他們活动的

① 我們的本性常常反抗那和它相反的东西；有一些人怒气太大了，甚至对一些沒有感觉和沒有生命的东西都要大发雷霆。但是，要改变这些东西我們是无能为力的，这思想便又使我們重新理智起来。父母时常憤怒地去責罰他們的孩子，是很不对的；这些孩子是些絲毫还沒有被改变的生物，不然，就是作父母的本人被改变得太坏了。在生活中，沒有比这样的事更常见的了：人們懲罰过失，但是他們自己却是这些过失的原因。

結果；这就像一个人当河水可能冲坏他的田地时有权用堤去約束河水，或甚至如可能时，去改变河道一样。社会就是根据这种权利，为了保全自身，才能对那些企图为害社会、或犯了一些为社会所承认确实对它的平靜、安全和幸福有害的人們，加以恐吓和懲治。

无疑地，人家将要对我們說，社会通常并不懲罰那些沒有意志参加的过失；所要懲罰的只是那个意志；因为是意志决定去犯罪，去作残暴的事情；可是如果这个意志并不自由，那人們便沒有权利去懲罰它了。我这样回答：社会是一些有感觉、有理性、渴求福利而害怕不幸的人的集合体。这些情况就使他們的意志能够被改变或被决定去支持可以引他們达到目的的行为。教育、法律、輿論、范例、习慣、恐惧、都是一些原因，它們必然要改变人們、影响他們的意志、使他們共同努力于一般的福利、规范他們的种种情欲、并且使那些能够有害于团結的目的的各种情欲得到約束。这些原因，在本性上，就是要在一切人身上造成印象。这些人的机体和本质使他們能够感染人家願意启发給他們的种种习慣、思維和活动方式。我們人都容易感到恐惧的情感；因此，对于懲罰的恐惧，或剝夺我們所追求的幸福这种恐惧，就是一个必然要多少影响到我們意志和行动的动因。难道会有这样一些不健全的人嗎——他們对于影响其他一切人的种种动因加以抵抗或无动于衷？他們是不宜于过社会生活的，他們会和社会团結的目的相冲突，他們会成为社会的敌人，他們会阻碍社会的傾向，而且，既然他們那叛离的、不合群的意志不能被改变，不能适当地符合于自己同胞的利益，那么他們的同胞們便会联合起来反抗他們的敌人；而作为公共意志

之表詞的法律，也会对这些人科以刑罰，对于这些人，人們曾經呈示給他們一些动因，可是却沒有产生人們所期待的結果。因此，这些难与人相合的人便受到懲罰，成为不幸的人，按照他們犯罪的性质，被当作是一些生来就与社会的目的不很一致的东西，而排除在社会之外。

如果社会有保存自己的权利，那么它就有权采取一些自存的手段；这些手段就是法律，即把最能使人們从有害的行动中回头的那些动因呈献給人的意志的那些法律。这些动因对他們能絲毫沒有影响嗎？社会为了自己的福利，不得不剝夺他們为害社会的权力。不管他們的行动出于什么源泉，这些行动是自由的也好，必然的也好，只要在把一些强有力的、足以对有理性的动物产生影响的动因呈示給他們以后，看到这些动因并沒能克服他們那变坏了的本性的冲动的时候，社会就要懲罰他們。当社会让他們不要再搞下去的那些行动当眞是有害于社会的話，它懲罰他們是公正的；当社会为他們相互的福利只以适合于社会人的本性的事物命令他們或只以违反于社会人的本性的事物禁止他們的时候，它也有懲罰他們的权利。但是，另一方面，法律对于它不曾把影响人們意志所必需的动因向他們呈献的那些人，沒有懲罰之权；对于那些由于社会的忽略而被剝夺了生存、剝夺了发揮自己技能和才干、以及为社会而劳动的手段的人們，也沒有权利懲罰。如果法律懲罰那些它既沒有給以教育、也沒有給以高尙的原則，并且也不曾培养使之具有一些为維持社会所必需的习慣的人，那么它是不公正的。如果是由于他們本性的需要以及社会的組織使之在他們成为一些必然的过失而受到懲罰，那么它也是不公正的。如果是由于他們順随

了社会本身、范例、輿論、教育等伙同起来所給予他們的那些傾向的緣故而懲罰他們，那么它就不仅是不公正而且是沒有道理的了。最后，当它所給的处分和人們在社会上所犯的实际罪恶不相称的时候，法律也是不公正的。当它黑白不分地对那些有益地奉行法律的人反而科以刑罰时，那就是不公正和疯狂到了极点。

所以，各种刑法，在把一些可怕的东西指示給它們一定設想具有恐惧心的人們时，就給这些人提供了一些能够影响他們意志的动因。痛苦、剝夺自由、死等等观念，对于那些身体健全而享有各种能力的人們，就不啻是一些强有力的障碍，足以坚强地抵抗他們种种越軌的欲願的冲动；凡是不为这些障碍所中止的人們就是一些沒有意識的糊涂虫、疯子、身体构造出了毛病的人，对于这些人，别人有权自卫，保障自己的安全。疯狂，无疑是一种非志願而又必然的状态；但是誰也不觉得剝夺疯子們的自由是不公正的，虽然他們的行动只能归罪于他們脑子的錯乱。坏人就是这样一些人：他們的脑子不是继續不断地就是一时地被扰乱；因为他們作坏事，就該懲罰他們，如果人們再沒有希望把他們引回符合社会目的的行为上去，那就应該把他們永远放在无能为害社会的情况之中。

在这里，我并不想对社会給侵犯它的人們科以懲罰究竟要达到怎样地步这一点加以考察。理性似乎指出，法律应該对人們当中那些不可少的罪犯尽量表示出无害于社会自身保存的宽大仁慈。如我們所见，宿命論的体系决不主张犯罪可以不受懲罰，但这体系至少可以和緩很多国家在懲治那些作为它們盛怒的牺牲者的罪人时所伴有的野蛮残酷。这种残酷，当經驗証明它是毫无用場时，就变得更加荒謬无理了；观看酷刑的习慣，只是使犯人和他們

对于酷刑的观念熟悉起来。如果社会当真有剥夺社会成員生命的权利;如果当眞犯人的死对他自己无益而对社会有利,那么应当考察的就是:人道至少会要求这个死决不要伴有无謂的折磨,而这折磨往往是过苛的法律喜欢加在死刑上面的东西。这种残酷本身是产生不了什么結果的,只不过是使那在重罪公訴之下被判极刑的牺牲者增加痛苦罢了;它使旁观者心軟胆寒,它利用在痛苦呻吟着的不幸者这个机会,来喚起旁观者的注意;但是,它是絲毫不能慑服坏人的,坏人看到这种残酷不仁的景象(他迟早要亲身体驗到),往往只能使他变得更加凶恨,更加恶毒,更加要成为和他在同一社会中生活着的人們的敌人。如果判处死刑少一些,甚至不要让死者痛苦地死去,这可能因此还更要有威慑人心的力量。①

在某些国家中,那本該为全体利益而制訂的法律似乎只以保障某些最强有力的人物的特殊安全为目的,而很少与罪相称的懲罰却毫不留情地夺去那为最紧迫的必然性曾强迫他們成为犯罪的人們的生命,对于这样不公平的残暴,我們要說些什么呢?在大部分开明的国家中,一个公民的生命就是这样被放在与称金錢同样的天秤之上去衡量;挣扎在饥餓和貧苦中的不幸者,因为曾經偷取了另一个富足极了的人的过剩財物的某一极小部分而被置之死

① 大部分罪人只是把死看作是"很坏的一刻钟"。一个小偸,看见他的一个伙伴在受刑中表现得不很坚强的时候,对他說道:"我不是告訴过你,在我們这个行业中,我們比別的人多有一种病痛嗎?"即使在懲治犯人的断头台的脚下,天天都是有偸盜的。在如此輕易动用死刑的国家中,每年人們都从社会中剝夺了很大数目的人,这些人,如果强迫他們劳动,就可以給社会作出一些有益的事,而因此也可以补偿他們过去对社会所作的罪恶,这一点,人們是否曾經充分地注意到了呢?人們輕易地就剝夺了別人的生命,这种輕易,就証明了大多数立法者的暴虐和无能;他們觉得,把公民們給消灭了比寻找使他們成为好公民的那些方法,是更要捷便得多的。

地！这就是在一些开明的社会中，人們所称道的正义，或罰与罪相称！

当法律和习俗用残酷的刑罰去对待那些由于恶劣教育使之萌芽并且增殖多了的罪恶时，这个可怕的不公平不是变得更加明显刺目了嗎？正如我們不能总反复重說那样，人，如果不是所有一切都似乎把他們向恶处推，他們是不会那么容易去为恶的。在大多数国家里，他們并沒有教育可受；一般平民除去接受一些不可領悟的宗教原則之外，不接受什么别的东西，而宗教，只不过是抵挡他心中各种傾向的一个脆弱的围墙而已。法律徒然向他喊要尊重别人的利益；他的需要却向他喊得更加响亮，要他凭社会的牺牲来过活，这社会沒替他作过一点好事，还罰他輾轉呻吟于貧穷和困苦之中：他时常被剝夺了生活必需品，他便以偷盜、窃取、暗杀、来作报复；他冒着生命的危险，設法滿足那一切都凑起来在他心中所引起的种种眞实的或想像的需要。他絲毫也沒有接受过的那个教育，自然也絲毫不会教給他要控制自己气质的暴躁；既沒有礼让的观念、也沒有高尙的原則，他于是容許自己去为害那对他只不过是一个继母般的祖国；在他的憤激之中，他再也看不见其实就在那里等待着他的那个絞刑架了：此外，他的种种傾向也变得太强了，他那根深蒂固的习慣再也不能改变，懶惰使他麻木，失望使他瞎了眼睛，他朝死的方向奔去，而社会就为了他那不幸而必然的种种意向严厉地懲罰他。其实，这些是社会使之在他心中产生，或至少是社会沒有用最宜于給他心灵以崇高傾向的种种动机，去适当地根除和克服掉的一些意向。这样，社会便是时常对由于自己使之产生、或由于自己的疏忽而使之在精神里面萌芽发展起来的种种傾向加

以懲处;它这样作，就正像有些不公正的父亲，因为孩子們的一些过失而懲罰他們，其实，这些过失正是他們自己让孩子們沾染上的。

不管这个行为是或似乎是如何不公正和无理，它毕竟还是必然的。社会，像它本来那样，不管它怎样腐敗和它的教育怎样恶劣，它总是願意存在并且努力保存自己；因此，它就不得不懲罰那由于它的不良組織迫使产生出来的种种恶果：尽管它自己有着偏见和缺点，但它总感到，它的安全要求它去粉碎那些向他宣战的人們的阴謀，即使这些人是由种种必然的傾向所驅使而去扰乱它、侵害它。在社会这方面，則是为自存的渴求所强迫，它就使这些人让开它自己的道路，并且按照它系以最大重要性的对象、或它认为是对自己福利最有益的对象，而对他們多少地加以严厉的懲罰。无疑地，它在这些对象和手段上是常常犯錯誤的；但是，它因为缺乏能够洞见自己眞实利益的理智，或由于在规划它的种种运动的人們当中缺乏审愼、才能和德行，它之犯錯誤因而也是必然的。由此可见，盲目的和組織不良的社会之不公平，与那些扰乱社会、破坏社会的人們的罪恶，同样都是出于必然①。一个政体，当它陷于混乱中的时候，正像它的一个脑子被扰乱了的成員一样，是再也不能有合于理性的活动的。

人家还会对我們說，这些說法，如果把一切都归于必然时，就势必要混淆或甚至破坏了我們对于公正和不公正、善和恶、功和过

① 一个对它自己产生出来的恶果加以懲处的这样一个社会，就好比是那些患生蟲病的病人一样；他們不得不杀掉那些他們深受其苦的虫子，虽然他們那恶劣的机体每一刻都在产生着这些虫子。

等等的概念。我否认这个见解。虽然人在他所作的一切事情中，他的活动都是必然的，可是，他的种种活动，只有当傾向于自己同类們的眞实利益以及他在其中生活着的那个社会的眞实利益时，才是正当的、善良的和有功劳的；而且，誰也禁止不住自己去把它們从那些眞正有害于和自己在同一社会中生活的人們的福利的行动分别出来的。当社会給它所有成員們提供物质的需要和属于他們自然权利的安全、自由、財产时，这个社会才是公正的、善良的、值得我們爱慕的；一个社会成員所能具有的一切幸福就是在这上面；当社会偏袒少数人而苛待大多数人时，那它就是不公正的、坏的、不值得我們爱慕的；这样，它必然会增多自己的敌人，而迫使他們用它不得不加以懲罰的罪恶活动来进行报复。公正与不公正、道德的善与恶、眞实的功与过等等的眞实概念，并不受一个政治社会的种种偏私的支配，而是依賴于效用，依賴于事物的必然性，这些事物常常强迫人們感到在自己同类中或在社会中，有一个他們不得不爱好和贊許的活动方式，同时也有另外一个他們由于自己本性不能不痛恨和非难的活动方式。我們对于快乐和痛苦、公正与不公正、恶与德等等的观念，就是建立在我們自己的本质上面的；唯一不同就是：快乐和痛苦是直接地、并且馬上让我們脑子感觉到，而公正和德行的好处，則时常是通过一系列的反思和繁杂的經驗才显示給我們，由于人的机构和环境的恶劣，时常阻止很多人去形成或至少正确地形成这些反思和經驗。

宿命論的体系，从这同一眞理的必然結果来看，并不像人家时常誣蔑它的那样，是傾向于使我們敢于犯罪并且使人不再感到良心的譴責的。我們的种种傾向导因于我們的本性；我們对于自己

的情欲的使用則有賴于我們的习慣、我們的见解、以及我們从教育和生长所在的不同社会里所接受的种种观念。决定我們行为的，必然就是这些东西。所以，当气质使我們具有强烈的情欲时，那就不管我們在理論上怎么想，我們还是被带到自己的欲求中去的。悔恨是一些痛苦的情感，是由我們情欲的现在的或未来的結果所致的悲痛而在我們心中引起的：如果这些結果对我們常是有益的話，我們就决不会有什么悔恨；但只要确知我們的行动将要使自己遭到别人的痛恨和輕視，或只要害怕会因此而受到这样或那样的懲罰的时候，我們便感到不安，而且不滿意自己，我們責备自己的行为，我們在心灵深处感到羞愧，害怕听到别人对于尊重、善意和感情之类的判断，关于这些判断，我們明白，而且我們也感觉是和自己有关系的。我們自己的經驗給我們証明，坏人，就是凡受到他行动的影响的人都把他看成是討厌的那种人；如果說他的这些行动是隐蔽的，我們知道，要能够永远隐蔽下去可是少有的事。稍稍一点思索就会給我們証明，沒有一个坏人会眞眞对自己滿意而不以自己的行为可羞可耻，不羡慕善人的命运，不被迫承认自己为了一些好处付过很高的代价，而这些好处，自己不作一些亏心的反省是永远不能享受的。他感到羞愧，他輕視自己，恨自己，他的良心常受惊惶。为要信服这个道理，只須看一看那些暴君和无恶不为的罪魁禍首們，他們那样强有力，不怕人家对他們的懲罰，然而却畏惧眞理，对于那些可能把他們公之于群众审判之前的人們之用心防范、残酷对待，竟达到了一个什么程度！那么，他們是意識到自己的不公平了？他們知道他們是遭人痛恨遭人輕視？他們感到悔恨？他們的命运是不幸的？一些有教养的人可以从教育中得到这

些情感；这些情感会由于輿論、由于习尙、由于表现在人們眼前的一些榜样而被加强或削弱。在一个敗坏的社会里，悔恨是不存在的或很快就消失的；因为人們在自己一切行动中不得不加以考虑的，常常总是他們同类們的判断。我們对于眼见着为一切人所贊許和实践的行动，决不感到羞慚，也沒有悔恨。在一个腐化了的政府之下，那些卑劣的、貪婪的、营营于金錢的灵魂决不以那些为先例所許可的卑污、偷盜和搶劫为可耻；在一个放蕩的国家里，沒有人会为通奸而脸紅；在一个迷信的国家里，也沒有人会认为因为意见不同而行暗杀是可耻的。可见，我們的悔恨也像我們对礼让、美德、公正等等东西的眞实的或錯誤的观念一样，都是我們那被生活所在的社会所改变了的气质的一些必然結果；杀人犯和小偷們，当他們生活在自己的人群中时，是既沒有羞慚、也沒有悔恨的。

所以，我再說一遍，人的一切行动都是必然的；凡常常是有益的活动，或有助于我們人类的眞实而长久的幸福的活动，都叫作德行，除非人們的情欲或錯誤的见解强迫人以一种不大符合于事物本性的方式去判断它，它是必然为所有感受它的人所喜爱的。每个人都是必然按照他自己的存在方式、按照他自己对于幸福所形成的眞实或錯誤的观念，去活动和判断。我們不能不贊許的那些活动，就是些必然的活动；此外，还有一些活动，这些活动，不管我們怎么样我們不能不加以非难，而且，这些活动，当我們的想像使我們用别人的眼光去看它們的时候，仅只是它們的观念就使得我們不得不脸紅。好人和坏人的活动，同样都是由于一些必然的动因；他們仅仅由于机体、由于他們自己对幸福所形成的观念而有了差别：我們爱这一个是出于必然，而我們討厌那一个也同样出于必

然。我們的自然的法則，既然願意每个有感觉的生物經常为保存自己而劳动，它就不能把选择的权力，或宁愛痛苦不要快乐、宁愛缺陷不要利益、宁愛罪恶不要德行的自由給予人們。所以，正是人的本质自身，强迫人去区别那有益于自己和有害于自己的种种活动。

这个区别，就是在最腐敗堕落的社会內也是存在的，在这种社会中，对于德行的观念，虽然从行为中給完完全全地抹掉了，可是它們还照样地保留在精神里面。实在的，让我們假設一个决定去作罪大恶极的人吧，他对自己說，在一个敗坏了的社会中去作个有德行的人就是欺騙。我們更假設他相当灵巧和幸运，竟能在一个很长的岁月中逃脫了非难和懲罰：我說，尽管有这样有利的环境，可是这样一个人并不曾感到幸福，也不会对自己滿意过。他曾經处在永恒的恐怖之中、斗爭之中、激动之中。在对他同社会的人們（他害怕他們的眼光）的继續不断的斗爭中，他該費过多少心計、劳动和辛苦，有过多少艰难和挂虑啊！让我們問問他对自己怎么想吧。让我們走近这个将死的大罪人的床前，問他是否願意用同样的代价再过一次如此不宁的一生？如果他还有良心，他就会承认，他既沒有享受过安靜也沒有享受过幸福，每一件罪恶都耗去他无数的心跳和不眠的黑夜；这世界对他不过是一場精神继續不断惶恐和愁苦的戏剧；在同样的条件下，平靜地过着面包和白水的生活，在他看来，似乎比之去攫取財富、信用和荣誉，是更为甜蜜的一种命运。如果这个大罪人，尽管有他的一切成功也还觉得自己的命运是可悲的，那么，对于那既不曾有同样才能，又不曾有同样便利以实现自己計划的人，我們又将要怎样替他們設想呢？

所以，必然性的体系，不但是眞实的、是建立在确实的經驗之上的，而且还在一种不可动搖的基础上建立了道德学。它决不是破坏了道德的基础，而是指出道德的必然性；它使人看出道德在我們心中所引起的种种不变的情感，它們是那样必然、那样有力，以致从我們教育得来的种种偏见和坏处都一直沒有把它們从我們心中消灭。如果我們不认識德行的好处，那就要归因于我們先天的謬誤和我們那沒有理性的教育；所有我們的迷誤都是那与我們化为一体了的錯誤和偏见的不幸而必然的結果。那么，让我們不要再怪我們的本性使我們成为坏人罢；使我們成为野心勃勃、貪婪、嫉妒、驕傲、放纵、苛刻、固执成见、旣不便于我們的同类而又有害于自己的，就是那些人家强迫我們从小就吸取了的种种不幸的见解。这是教育在我們心中种下必然要使我們一生为其所苦的种种恶的根苗。

人們責难宿命論使人勇气减少，使人心灵冷酷，使人陷于迟鈍，而且把人应連結于社会的紐結弄断。人們对我們說："如果一切都是必然的話，那么，就应該让事物随它們的便去好了，不必为任何东西所感动"。可是，成为可感的或不可感的，难道在我嗎？感觉痛苦或不感觉痛苦，难道由得了我嗎？如果自然給了我一个仁慈而柔軟的灵魂，要我对那些自知对自己的幸福是必需的东西不强烈地感觉兴趣，在我是可能嗎？我的情感是必然的；它們依賴于我那由教育所培养的本性。我那敏于感动的想像，使我的心在看到自己同类們忍受的种种苦难、压榨他們的专政、使他們迷失的迷信、使他們不和的情欲、和使他們永远从事于战争的种种疯狂的时候，就感到紧张和顫慄。虽然我知道死是一切生物的定命而必然

的終結，可是我的心却同样不免为一个痛爱的妻子、一个慰我晚年的孩子、一个成为我心灵之不可少的朋友的死亡而深深感伤。虽然我不是不知道火的本性就是燃烧，可是我却不认为我可以不尽自己的一切努力去使一个火灾止熄。虽然我深信我亲眼见过的种种不幸都是我的同胞們习染的一些最初錯誤的后果，如果自然給我勇气这样作，我将敢于把眞理指給他們，而眞理将逐漸成为他們苦难的可靠的救星；它将会产生从它本质酝酿出来的种种結果。

如果人們的思辨曾影响他們的行为，或改变了他們的气质，那我們就决不能怀疑这个必然性的体系也要对他們发生最有益的影响：这个必然性不仅能平靜他們大部分的不安，而且还有助于給他們启发一种对于命运的意旨之有益的服从、一种經过推理的让步。命运的这些意旨，是时常因为他們那过大的敏感性使他們变得不胜其負担的。对于这样一些人——一个过于柔嫩的心灵时常使他們成为命运的可怜的玩物，或者，一些过于脆弱的器官不断暴露出来一任厄运的袭击以致破碎——对于这样一些人，那么这种幸福的迟鈍性无疑还是一种大可欲求的东西罢。

但是，如果人們把必然性的学說应用到自己的行为上去，那么，在人类可能从这学說取得的一切好处中，就再沒有比这个宽大、比这个应該成为**一切是必然的**见解之結果的普遍的宽容，更为伟大的了。由于这个原則，宿命論者，如果有着一个敏感的灵魂，他就会怜惜他的同类、为他們的迷誤而叹息、設法去唤醒他們、决不会对他們生气发怒，也不会給他們的苦难以凌辱。实在的，凭什么权利要仇恨或輕視人們呢？他們的无知、成见、弱点、坏处和情欲，难道不是他們的不良教育的一些不可避免的結果嗎？他們

难道不是因此已經被一大群从各方面围困着的禍患相当严厉地懲罰了嗎？那些把他們压服在暴政之下的专制君主，难道他們不是自己的不安和疑惧的不断的牺牲者嗎？难道一个坏人才享受到一种很純粹的幸福的嗎？有些国家，不是因为自己的偏见和疯狂才不断受着苦难的嗎？領袖們的无知、和他們对于理性和眞理的仇恨，不是被他們所統治的国家的衰弱和复灭所懲罰了嗎？一句話，宿命論者将会悲哀地看到，在任何时刻，必然性都要在那些不认識它的权力的人身上，或者在那些感觉到它的打击而不願承认这些打击所由发出来的那只手掌的人們身上，实践它的严厉的裁判；他也将会看到：无知是必然的；而輕信則是无知的必然的結果；压制必然产生于輕信的无知；风习的敗坏是这种压制的必然結果；最后，社会和社会成員們的不幸則又是这种敗坏的必然的結果。

符合于这些观念的宿命論者，因此既不会是一个使人不舒服的憤世嫉俗的人，也不是一个危险的公民。他原諒他兄弟們的种种迷誤，这些迷誤是他們那由于千百种原因而变坏了的本性使之对他們成为必然的；他安慰他們，启发他們以勇气，把他們从空虛的幻梦中喚醒；但是他决不对他們表示出这种尖刻，即激怒他們較之引动他們趋于理性更为有力的那种尖刻。他絲毫不会扰乱社会的安宁，也决不会煽动人民反对君主的权力；他将会觉得，那样多的人民的領导者的敗坏和盲目，就是人們最初用来使他們饜足的种种阿諛、以及那些纏着他們、腐化他們、以便利用他們弱点的人們所不可少的那种狡猾之必然的結果；最后，这也是他們对于自己的眞实利益、一切都竭力拖住他們留在其中的那个深刻的盲昧无知之不可避免的結果。

宿命論者决沒有权利以他自己的才能和德行而驕傲；他知道，这些性质不过是他那被毫不由他作主的种种环境所改变的自然机体的一些結果罢了。对于那些并不像他那样受到自然和环境的厚待的人們，他旣不憎恨也不輕視。正是宿命論者在原則上应該是謙虛而朴实的；他不是已經不得不承认，除去他所接受的之外，他自己是什么东西也不具有的嗎？

总之，对于經驗已經使他深信事物之必然性的人，一切都要把他引向宽洪大量。他痛苦地看到，一个組織不良、管理不善、听从成见和不合理的风尙的摆布、服从于毫无道理的法律、为专制制度所敗坏、为豪华所腐化、为錯誤思想所迷醉的这样一个社会，本质上就是要充滿着悪劣和輕薄的公民、卑屈的和以自己的枷鎖为光荣的奴隶、沒有眞实的名誉观念的野心家、慳吝者和浪費者、迷信者和放蕩者的。如果他深信事物的必然的联系，那么，当他看见疏忽和压迫給农村带来荒蕪、流血的战争使人口减少、无謂的消耗使人民变得穷困、以及这一切汇合起来的悪端使得国家到处都是一些旣沒有幸福也沒有智慧、旣沒有良好的习尙也沒有德行的人們时，他就决不会感到惊訝了。他在这一切上面所看到的，只不过是物质对于精神和精神对于物质的必然的作用和反作用而已。一句話，凡是承认宿命的人，就一定会相信，一个治理得不好的国家就不啻是一片生长着有毒植物的沃土；它們在这片土地上生长得这样茂盛，以致它們彼此拥挤、彼此都使得对方透不过气来。这正是在一片由李吉格（Lycurgue）[1] 这样的人的双手所垦植的土地上，人們才看见产生勇敢的、自傲的、无私的、不知逸乐为何物的公

---

[1] 斯巴达的立法者。生于紀元前第九世紀。——譯者

民們；而在一片由第伯尔(Tibere)[1]这样的人所垦植的土地上，人們就只能找着一些穷凶恶极的歹汉、一些卑下无耻的灵魂、一些告密者和叛徒。这正是土地、正是人們所身处的环境，造成一些有益的或是有害的事物。賢者躲避这一些事物，犹之它們是一些由于本性只是咬人和传播毒汁的蛇蝎；他又接近另一些并且爱它們，犹如它們是一些味美适口的水果：他看见坏人并不生气，他珍爱慈善的心灵；他知道，一棵生长在不毛而多沙的荒漠中、无人培植而逐漸干枯下去的树(这沙漠使它长得不成样子，而且弯屈不伸)，如果它的种子当初被放在一块比較肥沃的土地中，或者，如果它曾經受到一位灵巧的种植者的細心管理的話，那么，它也許早已把自己的枝叶伸展得远远的、早已結了鮮美可口的果实，早已供給人以清凉沁人的浓蔭了。

希望人們不要对我們說这是貶低了人，这是把人的作用还原为一种純粹的机械；說这是可耻地賤視了人，把人比作一棵树、一种卑微植物罢……沒有成见的哲学家，决不傾听那对于构成人的眞正尊严的东西之盲昧无知所发明出来的种种話語。一棵树，在它的种类中，就是一件把有用和可爱結合起来的事物；当它产生甜美的果实和一片美好的蔭蔽时，它就值得我們去爱它。所有的机械，只要它們眞正有用而且忠实地完成人們給它們指定的职务时，就是极可珍貴的东西。是的，我有勇气这样說：好人，当他才德兼备时，对于人类来說，就是一棵供給人們以果实和蔭凉的树。好人是一部机械，它的各种弹簧是按照能够必然使人喜爱地完成它們各种职务的方式而配备起来的。不，我决不会以成为一部这类的

① 罗馬皇帝(紀元前42—紀元后37)，为人机警而殘酷。——譯者

机械为可耻，而我的心，如果它能預知有一天我的思考的果实对我同类們有益、是使人得到安慰的話，那么它将会因欢乐而顫慄。

大自然本身不就是一部浩大的机械，而我們人类就是它的一个微小的发条嗎？在自然和它的产品中，我看不出有什么卑劣的东西；凡是出自自然之手的东西都是好的、可貴的、高尙的，只要它們共同合作、在它們应該活动的范围里产生秩序与和諧。不管灵魂的本性是怎样，說它是終于会死去的也好、不朽的也好、把它看作是一个精神也好、看作是肉体的一部分也好，我总会发现在苏格拉底、亚里士多德、加东(Caton)①里西，这个灵魂是高貴的、伟大的、卓越的。我把在克洛德(Claude)②、塞让(Séjan)③、納龙(Néron)④里面的灵魂叫作泥土的灵魂。在高耐依(Corneille)、牛頓、孟德斯鳩里西，我贊美它的能力和活动：而当我看见那些向暴君献殷勤，或者卑屈地匍匐在迷信脚下的人們时，我就不禁为它的卑劣而叹息。

在本书中已經讲过的一切，清楚地給我們証明一切都是必然的。相对地就自然来說，一切都永远在秩序之中，在自然里，一切存在物都只是服从着自然为它們制定的法則。某些土地产生美味的果实，另外一些土地則只产生芒刺、荆棘和危险有毒的植物，这都在自然計划之內。自然曾經願意在某些社会中出现一些賢者、

---

① 罗馬著名的都察官和演說家(紀元前234—149)。——譯者

② 罗馬皇帝（紀元前10—紀元后54）。軟弱无能，失去王位后，被人毒死。——譯者

③ 第伯尔的执政大臣(紀元前20—紀元后31)。残忍而腐敗，后受第伯尔之命被絞死。——譯者

④ 罗馬著名的昏君(紀元后37—68)。——譯者

英雄和伟大人物；它又曾规划在另外一些社会中只产生一些卑微的、既沒有能力也沒有德行的凡人。暴雨、狂风、暴风雪、疾病、战争、瘟疫和死亡，与太阳的慈惠的热力、空气的晴朗、春天的微雨、丰饒的年景、以及健康、和平、生命，对自然的进程来說同样都是必然的；恶与德、黑暗与光明、无知与科学，也同样都是必然；这一些是好的，另外一些是坏的，这只是对某些特殊的生物而言，这要看这些东西是有利于它們的生存方式呢还是搅乱了它們的生存方式：全体不能是不幸的，但是它可以包含着一些不幸者。

自然就是这样，以同一的手分散着我們叫作**秩序**的东西和我們叫作**混乱**的东西、我們叫作**快乐**的东西和我們叫作**痛苦**的东西；一句話，由于它的存在的必然性，它在我們所居住的这个世界上散布着善与恶。让我們不要为了这些就議論它的好心或恶意罢；让我們不要想像我們的呼号和誓願就能中止它那永远按照一些不变的法則而活动着的力量罢。让我們服从我們的命运，当我們痛苦的时候，也不要求救于那些我們的想像所創造出来的幻影罢；自然給我們造成了一些病痛，那就让我們在自然本身中去汲取自然献給我們为医治这些病痛的良药罢。如果自然給我們带来一些疾病，就让我們在它的怀抱中去寻找它为我們而产生的宜于卫生的产品。如果它給了我們一些錯誤，那么在經驗和眞理中，它就会給我們提供一些能够消灭它們那不幸效果的解毒剂。如果它容許人类长久呻吟在人的种种缺点和疯狂的重荷之下，它就会在德行中給人指出医治他的羸弱的有效的良药。如果某些社会所受到的不幸是必需的，当这些不幸变得太不方便时，它們无可抵抗地不得不寻找解救这些不幸的良药时，自然总是会給与它們的。对于某些

似乎是自然选来作为它的牺牲者的不幸的人，如果这个自然使他們的生存变成难堪时，那么，死，便是自然給他們常常敞开着的大門，并且，当他們判断病痛已經沒有治愈的可能的时候，死亡便使他們从病痛中得到解脫。

所以，让我們不要抱怨自然对我們过于严酷。在自然里，决沒有它不把药品給与那些有勇气去寻找并且应用这药品的人們的这样一些病症。这个自然，在它一切的动作中都遵守着一般而必然的法則；物理的病和道德的病，决不应归因于自然的恶意而应归因于事物的必然性。物理的病是由于我們看见它們活动着的一些物理的原因产生在我們器官中的混乱；道德的病則是一种由于一些物理的原因在我們內心产生的混乱，而这些物理的原因的活动在我們却是一种秘密。这些原因常常到最后才产生一些可以感觉的或能够触动我們感官的結果；人的思維和意志，只是凭着它們产生在人自己身上的某些明显的結果来显示出自己，或者，凭着产生在某些生物身上的明显的結果来显示出自己，而这些生物的本性是使得自己能够感觉到这些思維和意志的。我們感到痛苦，因为某些生物本质上就是要来扰乱我們机械的組織；我們享受快乐，因为某些东西的特性正和我們的生存方式相类似；我們降生，因为某些物质的本性就是要在一种确定的形态之下自行配合起来；我們生活、我們活动、我們思維，因为某些配合体本质上就是要在一段固定的时間之內、凭着一些既定的方法而活动并保持自己的生存：最后，我們死亡，因为一条必然的法則指定給一切自行构成的配合体都要自行毁灭、或自行解体。从这一切，可以得到結論說，自然对于它自己的一切产品是沒有偏私的；它使我們像所有其他生物一

样，服从于一些永恒的法則，这些法則，即使自然也不能使我們除外；如果它使这些法則有片刻的擱置，那么自然內部便要产生混乱，而它的和諧便要受到搅扰。

凡以經驗为向导去研究自然的人，就能单独地猜透自然的秘密，并且能逐漸揭露出自然为酝酿一些最宏伟的现象所使用的种种原因之往往不为人所见的网絡；由于經驗的帮助，我們往往发现在我們以前許多世紀所不知道的关于自然的一些新的性质和新的活动方式。在我們祖先看来是神奇的、灵蹟的、超自然的結果的东西，今天对于我們却变成了能认識它們的机制和原因的一些单純而自然的結果了。人在探索自然时，已經达到发现了地震、海洋周期运动、地下火、以及雷閃之类的原因；这些现象，在我們祖先和现在愚昧无知的常人看来，都是上天震怒的定而无疑的表现。我們的后代，如果遵守并且修正我們和我們先輩們所創造的那些經驗，就还会走得更远，而且会发现完全为我們眼睛所沒有看到的一些原因和結果。也許有一天，人类联合起来的努力終于会深入到自然的殿堂，发现它直到现在似乎一直拒絕我們一切探求的許多神秘。

如果在人的眞实的情况下去观察人、如果摆脫权威而順从經驗和理性、如果使人整个地服从于想像曾想給人免去的那些物理的法則，那么我們就可以看到，精神世界的现象与物质世界的现象是遵守着同样的规律的，而我們的无知和偏见使人看成不可解释和神奇的大部分伟大的結果，在我們看来，就都变成单純的和自然的了。我們将会觉得，一个火山的爆发和一个鉄木尔的降生，对于自然来說都是一样的事；我們带着惊愕看见在大地上进行着的一

些最惊人的事变、那些可怕的革命、那些破裂和蹂躪国家的可怖的騷乱，所有这些，如果追溯到它們最初的原因时，我們就将会发现，在这个世界上进行着最惊人和最广泛的变化的那些意志，归根結底，是由于一些物质的原因所推动的，这些原因的微小使我們认为它們无足輕重，而且簡直不大可能产生那些我們认为如此巨大的现象。

如果我們由結果去判断原因的話，那么在宇宙中就决沒有一些細小的原因。在一切都是相联系、一切都是作用和反作用、一切都是自己运动而且自己轉化、自行組成和分解、自己形成和毁灭的这样一个自然之中，沒有一个原子不扮演着重大而必然的角色；沒有一个被放在适宜环境中的看不见的分子不生出一些奇异的結果来的。假如我們能追踪那把一切原因連結到我們所见的結果的永恒的鎖鏈，而不放过它任何一个环节；假如对于那些根据他們的行动我們称之为强者的人們，我們能够理出那引动他們的思維、意志和情欲的不可感到的綫索的端倪，我們可能发现，作为自然用来推动精神世界之秘密的杠杆的，就是一些眞实的原子；正是这些目力不能分辨的分子的意外然而必然的遇合，正是它們的聚結、配合、比例和发酵，才漸漸地、时常在人不知不觉之間而且也不管他願意不願意，就改变了人，使他思維、願欲、以一种确定的和必然的方式而活动；如果他的意志和行动在許多其他的人那里发生影响，那么，精神世界就开始沸騰起来了。一个迷信者的胆汁內过多的辛烈、一个征服者的心中过于灼热的血液、一个专制君主的胃里的消化不良、在某个妇人的精神中閃过的一个幻想，都是一些充分的原因，足以釀成战争、足以驅使千百万人去从事屠杀、足以傾复城池、

足以使城市化为灰烬、使国家陷于悲惨和貧困、使饥饉和传染病猖獗、使愁苦和天灾在若干世紀的长时期內在我們地球表面上传播蔓延。

当我們人类中的一个个人能支配多数其他人的情欲的时候，那么仅仅他自己一人的情欲就可以組合和汇集他們的意志和努力，而这样决定地球上居民們的命运。一个野心勃勃的、奸詐的、纵欲的阿拉伯人，就是这样給了他同国的人們以一种冲动，其結果就是征服了或蹂躪了亚洲、非洲和欧洲的广大地区，并且改变了我們世界上很大一部分居民的宗教体系、思想和风尚。可是，在追溯到这些奇怪的变革时，就不禁要問，影响这个人、激起他自己的情欲、和构成他的气质的那些潜在的原因是什么呢？那些配合起来产生一个纵欲者、一个奸詐的人、一个野心家、一个热忱者、一个雄辯的人——一句話，一个能够哄騙他的同类并且使他們共同协力来实现他的目标的人物的种种原料，試問又是些什么呢？那是他的血液的一些不能感觉的分子、是他的筋絡的不可见的纖維、是刺激他神經的多少有些辛烈的盐分、是在他血管中循环着的多少带有一些火性的物质。可是这些原素本身又是从哪里来的呢？这是从他母胎那里来的、是从营养他的那些食物、看着他生长起来的气候、他曾經接受的种种观念、他所呼吸的空气那里来的，此外还不算那千百种极細微的和一时的原因。这些原因，在一定时間，曾經改变了并且决定了这个变得能够改变我們地球面貌的重要人物的种种情欲。

对于在本原上是这样微弱的一些原因，如果最初用一些极微小的东西去挡住它們，那么，那些使我們大为惊訝的如此神奇的

事情也許可能不会发生。由于一点过于灼热的胆汁所引起的热症，就能使回教立法家的一切計划流产。一次节食、一杯水、一次出鼻血、有时就足以挽救一些王国。

由此可见，人类的命运，正如构个整成人类命运的个人的命运一样，无时无刻不是有賴于一些不能感觉的原因。这些原因，往往是那些轉瞬即逝的环境使它們产生出来、使它們得到发展、使它們发生作用的。我們把它們的結果归之于偶然，而且把它們看成是意外，其实这些原因是必然地和遵守着一些确定的规則而动作的。我們往往既沒有聪明也沒有誠心去追溯到眞实的根源；我們带着輕蔑去看那些如此微弱的动因，因为我們断定它們不能产生这样巨大的事物。然而，就正是这些动因，就像它們原来那个样子，就是这些如此纖小的弹簧，它們在自然手中并且依照自然的必然法則，足以推动我們的宇宙。成吉思汗的征服欧亚与一个地雷的爆炸絲毫沒有什么更多的奇怪之处，这个爆炸最初是由一个微弱的火星引起来的，它首先是以燃着单独的一粒火药开始，而它的火很快便传給邻近的許許多多的微粒，它們那汇合和加多起来的力量，便終于傾复了堡垒、城池和山岳。

所以，人类的命运和每个人的命运，任何时刻都依賴于那些感觉不到的、直到它們的活动自行表现出来时一直隐藏在自然之內的种种原因。我們每个人和整个国家的幸福或不幸、兴盛或困苦，都是与某些力量相連結着，对于这些力量，我們不能預见也不能鉴定或中止它們的活动。也許就在这一时刻，一些看不见的分子积累起来了、自行配合了，而它們的集合体将要形成一个君主，而这个君主将要成为一个广大帝国的灾星。我們自己对我們的命运一

刻也不能保証；我們絲毫不知道在我們身上經过的是什么，我們旣不认識那些在我們內部活动的原因，也不认識使这些原因活动并且使它們的能力得以发展的那些环境；可是在生活中，我們的命运所依賴的，就正是这些不可能揭露出来的原因。时常，一个意外的遇合在我們灵魂中产生一种情欲，而它的后果必然要对我們的幸福发生影响。一个最有德行的人，由于种种意外的环境之奇怪的巧合，傾刻之間竟能变为极大的罪人，就是这种情况。

无疑地，人們会觉得这个眞理吓人而且可怕。但是，如果比起那告訴我們說，我們如此坚强执着的生命，时刻都能由于无数同样无可补救和出人意料的偶然事件而丧失的这种說法，这个眞理究竟又有什么让人更要討厌的地方呢？宿命論使好人从容就死，使他把死看作是免于逞凶作恶的一种可靠的手段；这体系也指示給本身是幸福的人：死不过是逃避时常終于要把最幸运的生命予以毒害的那种不幸的一个方法。

那么，让我們服从必然罢；不管我們願意与否，它总是要永远拖着我們的；让我們听命于自然；接受它呈献給我們的那些恩惠；用它同意給予我們的那些必需的东西，去补救它使我們感受的种种必然的缺点罢。我們不要用那些无益的不安来扰乱我們的精神；享乐要有节制，因为痛苦是一切过分的必然的伴侣；让我們遵循着德行的道路，因为一切都給我們証明，即使是在这个迫使人成为邪恶的世界上，为要使我們在别人眼目中成为可尊敬的并且也使自己滿意自己，那么德行还是必需的。

虛弱而驕傲的人呵！你以为你是自由的；唉，难道你沒有看见那些把你捆綁着的绳子嗎？你沒有看到，只是一些原子在使你活

动、只是一些由不得你的环境在改变着你的存在、规划着你的命运嗎？在一个包围着你的强大的自然之中，难道只有你才是能够抵抗自然权力的唯一的生物嗎？难道你以为你那薄弱的心願就能强迫自然停止它永恒的进程、或是改变它的道路嗎？

第十三章　論灵魂不死;論来世說;論死的恐惧

在本书中所提供的种种思考，都一致明白指出我們对人的灵魂和它的动作或能力所应想到的是些什么：一切都以最使人信服的方式給我們証明，灵魂是遵守着与其他自然物相似的法則活动和运动的;証明它不能从肉体分别开来;它与肉体在同一进度中产生、生长和改变;最后，一切都应使我們得到这样的結論：灵魂与肉体是一同消亡的。这个灵魂，和肉体一样，要經过一个孱弱和幼稚的状态;此后，它便为一連串通过器官从外物接受的种种改变和观念所袭击;它积累事实;它創造眞实或錯誤的經驗;它自己形成一个行为的体系，根据这体系，它就以一种能够产生它的幸福或不幸、它的理性或昏狂、它的德行或缺点的方式思維和活动;当它同肉体一起达到茁壮和成熟期的时候，并沒有一刻停止和肉体分享它的种种舒适的感觉、快乐和痛苦;因此，它也能贊許或不贊許自己的情况、它也是健康的或有病的、活泼的或倦怠的、醒觉的或入睡的。到了老年，人整个地衰弱了，他的脉絡和神經僵化了，感觉变得迟鈍，視觉昏花，两耳失聪，观念散乱，記忆消失，想像也奄奄一息了;那么，他的灵魂又变成怎样了呢？可惜！它是与肉体同时衰微下去的，它与肉体一同变得麻木迟鈍，它也像肉体一样，只能很困难地完成自己的职能，而这个人們曾想把它和肉体分别出来的实体，是与肉体遭受着同样的变革的。

尽管关于灵魂的物质性或关于灵魂与肉体的同一性有这样多如此使人信服的証明,可是还有一些思想家曾經設想,即使肉体可以消灭,但灵魂是决不消灭的;它自己的这一部分享有特权,是不死的,或者說,我們看见自然构成的一切物体所遭受的形态的解散和变化,在灵魂可以除外:因此,人們就自信这个得了特許的灵魂决不会死去。它的不死,对于那些把它看成是灵性的人們,似乎尤其是毫无疑問的了:他們在把它弄成一个单純的、沒有广延、不具有部分、全然有别于我們所认識的一切东西之后,于是主张,对于在經驗給我們指出处于不断解体的一切东西之中所发现的那些法则,灵魂是决不服从的。

人們因为在自己身內感觉有一种以不可见的方式引导并且产生他們机器的种种运动的潜在的力,于是也以为整个自然——他們不知道它的能力、也不知道它的活动方式的那个自然,也該把自己的种种运动归之于一个和人的灵魂相类似的动因,这动因作用于那个巨大的机器,犹如人的灵魂之作用于人的肉体一样。这样,人既把自己假想成双重的,也就同样把自然假想成是双重的了;他把自然从它特有的能力中分别出来;他又把自然从它的动力分开,这动力就漸漸地被人看成是一种灵性的东西。从自然分别出来的这个东西曾被人看作是世界的灵魂,而人的灵魂则又被看作是从这个宇宙灵魂中流出来的一些部分。这个关于我們灵魂起源的意见,是属于很遙远的古代的事情的了。埃及人、迦尔丁人、希伯来人[①]以及大部分东方哲人就持这种见解。正是从他們这些学派

① 似乎摩西和埃及人相信灵魂是从神流出来的,根据他的說法:"上帝用地上的泥土造成了人,在他面上吹了一口气,人便有了生命而且活动起来。"(参看《創世記》第

中，非勒西德斯(Phérécydes)派、毕达哥拉斯派、柏拉图派的哲学家們才引出一个取悦于人的虛荣和想像的学說来。这样，人便相信在自己身上具有神的一部分，像神一样，是不死的。可是后来发明的一些宗教却又放弃了这些有利之处，因为这些有利之处它們断定和自己体系的其他部分并不相容：它們主张，自然的主宰或自然的动力，决不是自然的灵魂，但是凭着它的全能，自然的主宰就在产生人的灵魂必然要使之活动起来的那些肉体时，同时也創造了人的灵魂；并且人們还教导說，这些灵魂，一旦由于同一的全能的結果产生出来，是永远不死的。

不管对于灵魂的起源有这样多不同的說法，凡假想灵魂是从上帝本身流出来的人們，都相信在作为灵魂之外皮或囚籠的肉体死了以后，灵魂就由于"再流"(réfusion)而重新回到它們最初的本源。凡不采納神的流出的见解、而对灵魂的灵性和不朽大加贊美的人們，就不得不为灵魂假想出一个領域、一个寄留之地，而这个領域或寄留之地，不过是他們的想像根据自己的願望、恐惧、欲求和成见給自己描繪出来的东西罢了。

再沒有比灵魂不死說更得人心；再沒有比对于来生的期待这种說法流传得更广的了。自然既然启发一切人对于自己生存的最强烈的爱，那么，要永远保持自己的生存这个欲求，就是这种爱的

二章，V. 7。)可是基督徒在今天却抛弃了神的流出說，因为它假定神是可分的；此外，他們的宗教需要有一个地獄，以便去折磨那些受永罰的灵魂，因此不得不处罰神的一部分，这部分是与神为了自己的复仇所牺牲的那些人的灵魂相連同着的。虽則摩西，由方才所引的話来看，好像是指灵魂是神的一部分，可是在人們归之于摩西的任何著作中，我們都沒有看到曾經建立了灵魂不死这样一种說法。这似乎是在巴比仑陷落的时候，犹太人学到了邹洛阿斯特(Zoroastre)传授給波斯人的关于未来賞罰的教义，这个教义，希伯来的立法家是不知的，或至少是沒有让它的人民知道的。

一个必然結果;这个欲求很快对他們就轉变为确定性，而且，由于自然曾經把永远生存的欲求給予人們，人們就用这个来造成一个論証，証明人是永远不会中止生存的。阿巴第(Abadie)[1]說:“我們的灵魂决沒有无用的欲求，它自然地欲求一个永恒的生命”，而且凭着一种很奇怪的邏輯，他結論說，这个欲求决不会不被滿足[2]。不管怎样，有这种想法的人，对于向他們宣揚如此合于他們心願的体系的人們是自然百听不厌的。可是，让我們决不要把过去和将来都将永远出于人的本质的那个生存的欲求，看作是一件超自然的东西罢;如果有人非常兴奋地接受一个諂媚他、允許他說他的欲求有朝一日会得到滿足这样一个假設，那么让我們也不必感到惊訝;不过我們总要小心，不要作出这样的結論，說:这个欲求就是对于来世生命的实在性之无可置疑的証明，人們要为了现在的幸福，才对来世生命过于关心。的确，要生存下去的热望，在我們身上只不过是一个有感觉的生物的傾向之自然的結果罢了，这个有感觉的生物的本质，就是要保存自己。在人們那里，这个欲求是随着他們时刻准备把自己的热望化为现实的那股灵魂的劲力和想像力而俱生的。我們欲求肉体的永生，然而这个欲求是落了空了;那为什么对于我們灵魂的永生的欲求就不会像前者一样也要落空

① 法国新教神学家。1654—1727。——譯者

② 西塞罗在阿巴第以前早就說过:“naturam ipsam de immortalitate animorum tacitam judicare; nescio quomodo inhœret in mentibus quasi soeculorum quoddam augurium. Permanere animos arbitramus consensa nationum omnium.（灵魂的不死不灭的本性是微妙的;我不知道如何把許多世代以来对灵魂本性的种种近乎猜测的說法在思想中联系在一起。可是根据所有民族的看法，我判定灵魂是永存的。）这样，灵魂不死的观念就已經变成一个先天的观念了;然而，这个同一西塞罗可又把非勒西德斯看成是这个道理的发明者。(Tusculan. Disputat. Lib. I.)

了呢？①

只要对我們灵魂的本性簡单地思考一下，就应該使我們信服，灵魂不死这个观念不过是一种幻想。我們的灵魂，如果它不是感性的根源，那么它究竟是什么呢？如果思想、享受、受苦都不是感觉，那么它們又是什么呢？如果生命不是有机物的种种改变和运动的集合体，那么生命是什么呢？所以，肉体一旦停止活着，感性就再不能有作用了；它不能再有观念，因而也就沒有思維。像我們已經証明过，观念只有通过感官才能达到我們；可是，感官一下子都沒有了，人們怎么要我們仍然有知觉、感觉和观念呢？人們既然把灵魂作成了一个与有生的肉体分离了的东西，那为什么不把生命也作为一个和生活着的肉体有别的东西呢？生命是整个肉体的各种运动的总和；而感觉和思維只是作为这些运动的一部分；因此在死人那里，感觉和思維也像所有其他的运动一样，都是要停止的。

实在，这个只有借自己的器官才能感觉、思維、願欲和活动的灵魂，当使它感知痛苦或快乐等等的器官都已經解体或毁灭了的时候，人們用什么推理认为可以給我們証明，它还能有痛苦和快乐、或甚至还能意識到自己的生存呢？灵魂依賴于肉体各部分的安排、依賴于这些部分共同去协力完成它們的职能或运动所遵守的秩序，这不是很明显嗎？这样，当器官的构造一旦毁灭，我們就不能再怀疑灵魂不是一样地也遭到毁灭。在我們生命的整个过程

① 請看主张灵魂不死說的人們是怎样推論的罢："一切人都願望永远活着，所以他們将永远活着"。难道我們不能反駁他們这个論据而說"一切人都自然願望发财，所以一切人有一天都会发财"嗎？

中，难道我們沒有看到这个灵魂是由于我們器官所感受的一切变化而被变坏了、搅扰了、迷乱了嗎？当这些器官都完全消灭不见了的时候，人們还要这个灵魂活动、思維和存在着！

有机物好比是一座钟，这钟一旦被打碎，就再也不能有它原来的用处了。說灵魂在肉体死后会感觉、思維、享乐、痛苦，这就等于說一座钟，裂成千百个碎片以后，还能继續鳴时或指示时刻。凡对我們說灵魂不顾肉体的毁灭而仍能存在的人們，显然是在坚持一个肉体的改变，在主体都因之而消灭了以后，还能继續下去；这簡直是彻头彻尾的胡說。

人們少不了要对我們說，在肉体死后灵魂的保存乃是神的权能的一种結果：但是，这是用一个毫无根据的假說去支持一个謬见。神的权能，不管人們設想它有着怎样的性质，是不能使一个事物同时存在而又不存在的；它不能使一个灵魂毫未具有思維所必需的中介而感觉或思維。

所以，让我們不要再說什么灵魂不死或对于来生期待的說法，决沒有損伤理性罢。这些单为討好或迷乱一般不肯推理的常人的想像而創造的概念，在头脑清楚的人看来，是既不能使人信服，甚至也不是具有盖然性的。被免除成见迷惑的理性，无疑是被这样一个假設所伤害的：即假想一个能感觉、能思維、能痛苦或享乐、能有种种观念的灵魂，可是并不具有任何器官，就是說，不具有它凭之以取得知觉、感觉和观念的那些自然的、已知的和唯一的手段。如果有人向我們抗辯，說灵魂还能以一些其他超自然的或未知的方法而存在着，那我們就要回答說：这些把观念传递給从肉体分离了的灵魂的方法，无論对于我們或对于假想这些方法的人們，是同

样不能认識也不能理解的。这至少很明显：凡抛弃先天观念的人，都不能承认这样缺少根据的灵魂不死說而不与他們的原則相冲突。

尽管有那么多人以为在永恒的存在这个概念中寻到了种种安慰；尽管那样多人向我們保証他們坚决相信肉体死后灵魂还要继續生存，可是我們却看见他們对于肉体的解体非常恐怖，并且带着极度的不安凝視着自己的末日。这末日，他們是本該把它作为万般痛苦的終結而渴望着的。现实的、现在的东西，即使伴有痛苦，也远比那只有透过不确定的云雾才能望见的未来的种种美丽的幻影更能影响人們，这是何其眞实呵。实在，尽管有这种假充的信念，說最富有宗教信心的人都有一个非常幸福的永生，可是如此使人悅愉的希望却决不能阻止他們因想到自己肉体的必然解体而感到恐惧和战慄。死，对于称为有死者的人們来說，永远是心目中最可怕的一点；他們把死看成是非常的、反于事物的秩序和有违于自然的一种现象；一句話，看成是上天降罪的一种結果，看成是罪过的清算。纵然一切都給他們証明这个死是无可避免，可是他們从来不能使自己与死的观念相熟习；他們只能战战兢兢地想到死，而能获得一个不死的灵魂这种确信，也只是輕微地抵銷了他們对自己可毁灭的肉体之被剝夺所感到的那种悲哀。此外，还有两个原因有助于使他們的恐怖加强和滋长；一个是，这个一般常伴有痛苦的死，夺去一个使他們喜欢的、为他們所认識、为他們所习惯了的生存；另一个，則是必然要接續他們现时生存的那个捉摸不定的情况。

有名的培根說过：“大人之怕死和小孩子之怕黑暗是出于同样

的理由"①。我們对于毫不认識的一切事物自然是不放心的；我們要看明白，以便在那些可能威胁我們的东西面前能够确保自己，或是便于使我們得到那些能够对我們有益的东西。生存着的人不能自己构成非生存的观念；既然这种情况使他不安，于是他的想像就代替了經驗，从事活动，給他或好或坏地描繪出这个不定的情况。已經习惯于思維、感觉、和从事于行动和社会的享受，他在这个解体中——在这个給他剝去他现在的本性曾使对他已成为必需的那些对象和感觉、阻止他不再感知自己的存在、剝掉他的种种快乐而使他陷于虛无的解体中，看见了最大的不幸。在假想这个即使是免除了任何痛苦的虛无时，他也总把它看作是一种无可慰藉的孤寂、一团深邃的黑暗；在这片黑暗里，他看见自己被一切所遺弃，孤独无援，而且感到这个可怕境地的冷酷。可是，深深的睡眠，难道不足以給我們一个关于虛无的眞实的观念嗎？难道它不是給我們把一切都剝夺了嗎？难道它不像对宇宙来說是消灭了我們，而对我們来說是把宇宙消灭了嗎？死，如果不是一个深深而长久的睡眠，那么又是别的什么东西呢？人之所以怕死，就正是因为他沒有能够构成死的观念；如果他自己构成一个死的眞实观念，他可能对

---

① Nam veluti pueri trepidant, atque omnia cœcis
In tenebris metuunt: sic nos in luce timemus
Interdum, nihilo quœ sunt metuenda magis……
Lucretius, Lib. III, vers. 87 & seqq.

(因为正如孩子們发抖而害怕
一切在不可见的黑暗中的东西，
同样地就是我們在光天化日之下，
有时也害怕那么多的东西……
卢克萊茨、卷三，詩句第 87 及以后詩句。)
(引自《物性論》，三联书店 1958 年版，第 134 頁，方书春譯。)

于死从此就不再害怕了；然而他体会不出人在其中会一点沒有感觉的那一种境界；因此他相信，当他不再存在的时候，他将会有现在在他看来是如此凄凉如此悲惨的那些事物的感觉和意識；他的想像給他描画出他的葬列、人家給他挖掘的坟墓、以及那伴着他直到他生命最后一刻的哀歌；他自信，这些可厌的东西就是在他临終以后，也会像他有着感觉的现在的情况中那样、苦恼地折磨着他。①

被恐惧迷惑了的人呵！在你死后，你的眼睛再也不会看了，耳朵再也不会听了；你躺在棺材底里，再也不是今天你的想像在一些如此黯淡的顏色之下給你呈现的那出戏剧的见証人；你也不再参与这个世界上发生的事情，人家将怎样处理你这付残骸，你也不必再像你列为人类一員那一天的前夜那样地更去关心了。死，就是停止思維和感觉、停止享乐和受苦；你的观念同你一道消亡；你的苦痛决不跟随你到坟墓里去。想到死，并不是为助长你的恐惧和忧愁，而是为使你习惯于用平静的眼光去观察它，并且，也是为使你在你的安宁的敌人們用尽心計給你启发的种种虛伪的恐怖面前，不为所动。

---

① Nec videt in verâ nullum fore morte alium Se
qui possit vivus sibi Se lugere peremptum,
Stansque jacentem, nec lacerari urive dolore.
Lucretius, Lib. III. vers. 898, & Seqq.

（也不能看到在眞正的死里面
并沒有第二个自我活下来，
并能够为自我的被毁而忧伤，
或站在旁边来感觉那个自我的痛苦。
卢克萊茨，卷三，詩句第898及以后詩句。）
（引自《物性論》，三联书店1958年版，第176頁，方书春譯。）

对于死的种种恐惧不过是一些空虚的幻想，这些幻想，只要人們对这件必然的事从它真实的观点去进行观察，便要立刻归于消失的。一个伟人曾給哲学下定义，說它是一种对于死的默想[①]。他这样說，决不是想让我們理解为，我們应当抱着滋长我們恐怖的目的凄然地去为我們自己的末日操心；他无疑是想要我們使自己熟习于一件自然使其成为我們必不能免的东西，并且使我們习惯以一种泰然自若的心情去等待它。如果生命是一件好东西，如果爱生命是必然的，那么，和生命离别也未尝不见得不是同样地必然；而理性应当让我們学会順从命运的意旨。所以，我們的幸福生活要求我們，对于一件我們的本质使它对我們成为不可避免的事情，要养成毫无惊慌地去观察的习惯；我們的利益要求我們，对于一个在我們看来不会有什么魅力的生命（如果我們看见它的結局沒有不战慄的），也不要用继續不断的恐惧去毒害它。理性和我們的利益，都一致要我們在想像給我們在这方面启发的种种模糊的恐怖面前，坚定自己。如果我們乞援于理性和利益，那么它們就会用一件东西使我們变得馴順平和。这件东西所以使我們现在感到惶恐，那只是因为我們对它毫不认識，或是因为人家把这东西呈示給我們的时候，它由于迷信給自己加上去的那些丑陋的附属物的緣故，已然面目全非。那么，让我們把死从这层层的空虛的幻想中剝出来罢，我們就会看到，它只不过是生命的睡眠；这睡眠不会被任何恶梦所扰，而永远也不会有一个恼人的醒觉随着它。死，就是睡眠，就是重新进到我們在降生以前、在有了感觉、有了对于我們现

---

① Meaeth *TΞΥ θANATΞΥ*，呂坎(Lucain)曾說 Scire mori sors primaviris。(知道死，是人的第一等运气。)

实生存的意識以前所处的那个无知觉的境界中去。一些和使我們降生的那些法則同样必然的法則，促使我們重新回到曾把我們从那里提取出来的那个自然的怀抱中，以便使我們接着在某个新的形态之下再生出来。要认識这个新的形态在我們却是沒有用处的：自然不跟我們商量，就把我們放在有机物的行列中去呆一些时候；它又不顾我們的心願，强迫我們从这个行列中出来去占另外一个位置。如果自然让我們忍从一个法則，一个它并沒有让它所包容的任何东西可以例外不遵守的法則，那么让我們也不要埋怨它的硬心腸罢[①]。如果一切都誕生并且消亡，一切都变化而又毁灭，如果一个生物的降生永远只是走向自己死灭的第一步，那么机体是这样脆弱、各部分又是这样活动而复杂的人，要想不受要我們所居住的坚硬的大地变化、变坏、而且也許毁灭的这个公共法則的約束，这又怎么可能呢？軟弱的人呵！你要永远生存下去，那么你是願意自然单单为你而改变它的行程嗎？在使你的眼睛感到惊訝的那些离心的彗星中，难道你沒有看到，即使是行星本身也要不免于死亡的嗎？所以，只要自然允許你，你就安安靜靜地活着罢，如果你的精神是被理性照耀着的，你就毫无恐惧地死去罢。

尽管这些思考是很簡单的，可是再沒有比在死的恐惧面前眞正保持鎭定的人更为少有的了；即使賢者本人，在死亡临近时也不免面目失色，他須要搜集起他精神的一切力量来安靜地等待着它。

---

① Quid de rerum naturâ quemitur, illa se bene gessit; vitâ si scias uti, longa est. V. Senec, de Brevitate vitœ. （事物的本性原来是很好的，我們还能探討什么呢；如果你会生活，你就会延年益寿。参看塞納格：《論生命的短促》。）人人都慨叹生命的短暂和光阴的迅速，而大多数人却不知道用时間和生命去作些什么才好。

如果临終的观念那么使得普通人激动不安，也就不必让我們感到惊訝了；死使青年人感到恐怖；死加重了为衰病所苦的老年人的忧伤；死对于老年人比对于血气方刚的青年人甚至来得更要可怕；老年人毕竟是更习于生命的；加之，他的精神是更要衰弱些而精力也較少些。最后，被痛苦所吞噬的病人和陷于命途乖舛的不幸者，也絕少敢于向他們本应看作是苦痛之終結的那个死亡去求助的。

如果要寻找这个畏怯的泉源，我們就可以在使自己連結于生命的我們的本性中，以及在远不是加强而是竭力在削弱和瓦解我們灵魂的能力的缺乏中，把它找到。一切人間制度和我們的一切见解，都一致来增加我們的恐惧，并且使我們对于死的种种观念成为更可怕、更令人起反感的东西。实在，迷信很喜欢在最可怕的形象之下去显示死；它把死給我們表现为极其可怕的一刻，这一刻不只終結了我們的快乐，而且还把我們无防御地交給一个毫无怜悯之心的专制魔王，一任他种种聞所未聞的严酷的对待，沒有什么东西会緩和他的判决的；照迷信的說法，就是最有德行的人也不一定会使他喜欢，他的判断的严厉使人发抖；凡是在他的喜怒无常之下成为牺牲者的人們，凡是犯了种种不由自主的过失和必然錯誤而引起他的怒火的人們，就会遭受可怕的、沒有止境的严刑。这个鉄面无情的暴君，将要对他們的弱点、一时的失足、他曾經在他們心中安放的种种偏嗜、他們精神的謬誤、他們在暴君使之降生的社会內所接受的种种见解、观念和情欲，进行报复；他对于人們曾經蔑視过一个不能体会的存在、曾經会在有关他的这方面搞不清楚、曾經敢于凭着自己去思維、曾經拒絕狂热者和騙子們的指引、并且曾經有脸去向理性請教（虽则这个理性是他給了人們为在生活的道

路上规范自己的行为的），則尤其永远不会饒恕。

这些就是宗教用来役使它那不幸的輕信的教徒們并使他們深受其苦的一些东西。这些就是人类思想的暴君們当作有益的东西显示給我們的种种恐惧；尽管它們在那对这些东西表示怀疑的或自以为深信不疑的大多数人的行为上，产生的效果并不大，可是人們还总想使这些概念成为一道最强固的堤防，去阻止人們的不軌行为。但是，我們立刻就要予以指出，这些体系，或不如說这些如此可怕的幻影，对于大多数人并不起什么作用。这些人只是很少想到它們，而当情欲、利益、快乐、或榜样在拖引着他們的时候，他們就决想不到这些东西了。如果这些恐惧还能产生影响，那总是对于这样一些人：他們无論是禁戒自己去为恶还是为善，这些东西对他們都是决不需要的。它們使正直的心战慄但对心地敗坏的人却不发生作用：它們使柔弱的灵魂痛苦，但让那些坚硬的灵魂平安无事：它們毒害了一个馴順而溫和的精神，但对那些桀驁不馴的精神却引不起任何紛扰：所以，它們只是吓唬那些已經受到十分惊吓的人，它們所要压制的人，只是那些早已被制服了的人。

因此，这些概念对坏人是不能引起任何恐惧的；当这些概念偶尔影响他們的时候，也只不过是加重他們本性的凶恶，在他們自己的眼前为这凶恶辯护，并且供給他們种种借口去毫无恐惧毫无躊躇地发揮这种凶恶。实在，很多世紀的經驗給我們証明，人們的凶恶和情欲，当它們被宗教所特許或放纵的时候，或至少当它們披着宗教的外衣去活动的时候，竟达到了怎样一种过分的程度。人們从来沒有像当他們自信宗教允許或命令他們那样作的时候更是野心勃勃、更貪婪、更狡詐、更残忍、更叛逆的了；因此，这个宗教只是

把一种不可战胜的力量給与他們那自然的情欲，他們能在神圣的蔭庇之下，不受懲罰地和毫无愧悔地使这力量得到发揮。还有，那些罪大恶极的人，在他們本性的凶恶之可厌的傾向任意横流的时候，就因为他們曾經对上天表现过热忱，也以为配升天堂，并且以为，即使作过一些在他們想来是值得使上帝激怒的极大的罪恶，他們也可以得到上帝的宽宛。

这就是神学的一些有益的概念在人身上所产生的效果；这些思考就能提供給我們一些想法，去回答那些对我們說“如果宗教把天堂同样許給坏人和好人，那么就决沒有人再去信仰来世”的人了。我們将要回答說：宗教，在事实上，是把天堂許給坏人的；它时常把人类中最无用和最坏的人安置在那里①。像我們刚刚看到的，当宗教使罪恶合法化时，它便使坏人們的情欲更加尖銳起来，这些罪恶，如果沒有宗教，他們也許不敢去犯，或者他們对于这些罪恶还会有羞耻心和悔恨。最后，宗教的教士們还給那些人类中最坏的人提供一些方法，如何去轉移在他們头頂上的霹靂而达到永恒的幸福。

在无信仰者們看来，他們当中和那些最虔信的信仰者們当中，无疑同样能有坏人；不过，不信仰之不能以恶为前提，与信仰之不能以善为前提，却完全是一样的。相反的，肯思維而深究的人，对于为什么要去为善，比那盲目听凭一些不确定的动机或一些别人的利益去指引的人，要认識得更清楚些。一切明理的人都有极大

① 这些就是犹太人中的摩西、撒米尔、大卫；回教人中的穆罕默德；基督教徒中的君士旦丁、圣·西利尔(Saint-Syrille)、圣·阿塔納斯(S. Athanase)、圣·多米尼克(S. Dominique)，以及許多其他为教会所敬奉的有信心而热誠的迫害者和暴徒。人們还可以在这些人上面加上那些十字軍、宗教联盟等等。

兴趣去考察人們认为对他的永久幸福有影响的种种见解：如果他发觉这些见解是錯誤的，或有害于他现在的生活，那么他也决不会因为自己沒有可恐惧可希望的来世，因而就結論說，在现世中，他可以毫无后顾之憂地放手去作恶，而这些恶行可能損害他自己，或招来社会对他的輕蔑和憤怒。不期待来生的人，因此只有在他所认識的这个唯一的生命中，更深切地关心于怎样延长他的生存，并使自己见爱于同类；当他把自己从那使别人愁苦的种种恐怖之中摆脫出来的时候，他就是已經向幸福迈近一大步了。

实在，迷信是高兴把人弄成卑怯、輕信和懦弱的；它自己創造出一个原則来，毫不放松地去使人愁苦：它又給自己攬来一項义务，要为了世人大大增加死的恐怖；它巧于折磨人，它竟把人的种种不安扩展到人的已知的生存之外；而它的牧师們，为了在这世界上更有把握地支配人，还捏造出一些未来的領域，可是却把在这些領域中奖賞那些服从他們独断的法律的奴隶們、以及由神来懲罰那些违抗他們意志的人們的权力，留給自己。宗教，远不能安慰人、远不能培养人的理性、远不能教給人去屈服于必然的势力，反而在世界的各个角落，竭力使死对人成为更加凄苦的东西，加重了它的压迫、用一群丑陋的幽灵点綴它的仪仗、而使它的临近較之它的本身还要可怕。宗教就是这样終于使世上充滿了它用空洞的諾言所誘惑了的一些热心者，和用末日即将到来这类想像的痛苦的恐惧所制服了的一些卑賤的奴隶。它終于成功地使这些人确信，他們现在的生命不过是到达另一个更重要的生命的过渡。这个无理的来生說，阻止他們从事于自己的眞实的幸福，阻止他們去想改善他們的制度、法律、道德和科学；一些空虛的幻影吸尽了他們全

部的注意；他們甘心呻吟于宗教和政治的暴虐之下，甘心困守在錯誤之中、甘心在不幸之中、在有朝一日能够成为比較幸福的这种希望之中、在他們的灾难和愚蠢的忍耐将把他們引向一个沒有止境的幸福这种坚决的信念之中，萎頓下去；他們自己相信是服从于一个严酷的神的，这个神要他們用自己在尘世所有最珍貴的东西作代价，去买未来的安适；人家把他們的神給他們描繪成为和人类誓不两立的仇敌，人家还让他們知道，对他們发怒的那个上天是要发泄一下他的怒气的，并且他要因人們为摆脫自己的痛苦而作的那些努力而給人以永罰。来世說就是这样成为人类所感染的种种最致命的錯誤之一。这教义使很多民族变得麻木懶惰、萎靡不振、对自己的福利漠不关心，要不，就是把它們投入于疯狂的热情之中，这狂热往往使它們为立功于上天而竟至自相残杀。

有人也許要問，人到底由什么途径引自己形成这些关于另一世界的如此无根据和如此奇怪的观念呢？我回答說，誠然，对于在我們决不存在的那个未来，我們是决沒有观念的；那是我們过去和现在的种种观念給了我們想像以材料，它就利用这些东西去建筑未来領域的大厦。霍布斯說："我們相信现有的东西将永远会有，而且同样的原因将会有同样的結果"①。人在他现在的情况中，有两种感觉方式：一个是他所贊成的，而另一个是他所不贊成的；这样，他深信这两种感觉方式必然要随着他甚至到他现在的生存以外去，于是他在永恒的領域中，也划出了两个判然不同的寄留所：

① 当我們用比喻法来推理时，我們总是把我們的推理建立在往往是很錯誤的信念之上，比如說，已經变成了的东西，将来还会要变；而且我們把下面这件事情也看成是无可置疑的：将要发生的那个东西，将永远和已經发生的那个东西相似。

一个是指定留給幸福，另一个則留給不幸；一个是要容納他的神的朋友們，另一个則是一座监獄，是专門用来报复神的不幸的属民們对神所作的种种亵瀆行为的。

这样就是关于如此流传于人們之間的来生的观念之眞实的起源。我們到处都看到极乐世界和冥府、天堂和地獄，一句話，这两个依照发明这些东西的热心者或騙子們的想像而构成、并且与相信这些东西的人民的成见和恐惧相适合的寄留所。印度人把这第一种寄留所想像成一个无为和永远憩息的地方，因为作为酷热地带的居民，他們在休息中看见了无上的幸福；回教徒則預許在那里也有肉体的快乐，正和他們现在作为心願之对象的快乐相似；基督徒則大体上渴望那些难以用言語形容的、灵性的快乐，一句話，一种連他們自己也沒有任何观念的幸福。

不管这些快乐属于怎样一种性质，人們明白，一定要有一个肉体才能使他們的灵魂享受这些快乐，或是去感受給神的仇敌們所保留着的种种痛苦，因此就有了复活之說。由于这个說法，人們假想这个亲眼看见它腐烂、分解、消散的肉体，有一天会由于神的全能的效果而重新組織起来，給灵魂形成一个新的外壳，以便和灵魂会同去接受两者在最初的結合时期所应得的奖賞与懲罰①。据說，这个由占星士們发明出来的不可理解的意见依然找到大批的随声附和者，他們对这个意见从来沒有认眞地考察过。最后，另外一些不能升高到这些卓越概念的人，則相信人将在多种多样的形态之

① "复活"說，对于所有相信灵魂与肉体分离之后还能感觉、思維、受苦和享乐的人們，看来毕竟是沒有用处的；他們大概像貝克莱一样，設想灵魂并不需要肉体和任何外在的东西而能感受感觉，并能具有观念。馬勒布朗士派的哲学家們，大概設想受永罰的一些灵魂将要"在神身上看见地狱"，而且不需要有肉体而能自己感觉到焚燒。

下，相继地付与各种不同动物以生命，而且永远不中止地居住在他所身处的这个地球上；这样就是相信“輪廻”的人們的意见。

至于那个灵魂的不幸的寄留所，那些想統治人民的騙子們的想像，便竭力拼凑种种最吓人的图画以便把它弄得更加阴森可怕。在一切东西里面，火是在我們身上产生最为刺痛的感觉的；人們因此就假定，要去懲治神的仇敌們，神的全能不能发明出比火更要残酷的东西了；因此火就是人的想像不得不停止在那里的极限，人們相当普遍地承认，总有一天，火会替那被凌辱了的神报仇，就像这个原素因为人的残酷和狂乱，时常在这世界上替神所进行的复仇那样①。人家就是这样描繪那些作了神的憤怒的牺牲者的人們：被关閉在着了火的地牢中，浸在硫磺和瀝青油的火海里，在火焰的漩渦中永远不停地在翻滾，并且用他們那无益的呻吟和咬牙切齿之声使地獄的拱頂发出迴响。

但是，人家也許要說，一个伴有种种永恒苦恼的生存，尤其是有許多人依照他們自己的宗教体系，有理由替他們自己对这些永恒苦恼担惊害怕，人們怎能自行决定去相信这样一种生存呢？使人采納这样一种违心之論，原因是多方面的。第一，很少明理的人，当他們肯使用自己的理性时会相信这样一种荒誕的想法；可是，如果他們曾經相信，那就是因为这个概念的残酷性，常常被他們归之

① 无疑地，用火来贖罪的办法就是从这里来的。这种办法曾通用于东方很多民族之中，而且在今日还被一些“和平的上帝”的教士所使用。这些教士們有这种残忍心：凡不具有与他們相同的神的观念的人，他們都用火去燒死。由于同样昏乱的結果，民事法官也用火去懲罰那些瀆神的、用語言褻瀆神明的、教会的偸盗者——总之，那些无伤于任何人的人；但是他們对于眞眞对社会有过失的人，却滿足于給以最温和的懲罰。宗教就是这样把一切观念都給弄顚倒了。

于神的仁慈和善良的属性給抵銷了①。第二，被恐惧弄得盲目了的人民，是永远不会弄清楚从立法家那里所接受的、或是由祖先传給他們的那些最奇怪的說法的。第三，每个人从来只有在适宜的远处看见他的恐怖的对象，而且，迷信还許給人一些方法去逃脫那些他自信是罪有应得的刑罰。最后，就像我們所看见的那些抓住哪怕是最痛苦的生存的病人一样，人，宁可选择一个不幸的、然而已知的生存的观念，而不去选择一个非生存的观念，他把这个非生存的观念看作是种种不幸之中的最可怕的一种不幸，因为他对非生存不能有任何观念，或是因为他的想像使他把这个非生存或虛无看成是所有一切不幸之混沌的集合体。一个已知的不幸，不管有多大，尤其是还留有可以避免它这一綫希望的时候，总比一个为人所不认識的不幸(为了这个不幸他們的想像便不得不苦苦追究，而且是找不到什么东西来补救的)，使人感到的慌恐要少一些。

由此可见，在死是必然的这个問題上，迷信远不能安慰人們，它只是用那些它以为在人死后接着就到来的种种不幸大大增加了人們的恐怖。这些恐怖是这样厉害，以致使相信这些可怕的教义的不幸者，当这些教义得到貫彻时，就不免要在愁苦和悲哀中度日。对于这个毁灭一切社会、然而却被那样多民族所采納的意

① 如果，照基督教徒所主张的那样，未来的刑罰，在历时和强度上都应該是无限的，那么我就不得不从此得到結論說，作为有限的东西的人不能无限地受苦；就是上帝自己，也不能給人以无限，尽管他为永远懲罰人的过錯而作了种种努力，而这些过錯本身也不过只有一些有限的、为时間所限制的結果罢了。同样的推理也可以应用到天堂的快乐，在那里，一个有限的生物对于一个无限的上帝的理解，决不会比他在这个世界上对上帝的理解要多些。另一方面，如果像基督教所讲的那样，上帝使罪人的生存永恒，那么，他也就是使罪恶得到永恒；而这个，是和人們假想他具有那种对于秩序的爱不相符合的。

见——它向人們宣告說，一个严酷的神随时都可以“像小偷”那样，在他們不意之中就把他們攫走，并在这尘世上执行它严厉的裁判，对于这样的一个意见我們要說些什么呢？还有什么观念比之一个时时准备着要瓦解的世界、以及一个坐在整个自然的废墟上面审判人类的神明这样一幅愁人的远景更能恐吓人們、打退人們的勇气、和剝夺人們改善自己命运的願望的呢？然而，这些就是几千年来一直充溢着一些民族的精神的阴暗的意见：它們是这样危险，以致这些民族如果在自己行为中幸而沒有因这些使人沮丧的观念而丧失尊严，它們也会陷入于最丢人的愚蠢之中的。它們还怎样去关心这个随时都能崩潰的可殞灭的世界呢？在这个只不过是天国的前厅的大地上如何梦想使自己成为幸福的呢？以同样教义作为基础的各种迷信，如果指定它們的教徒要完全摆脫对尘世間一切事物的牵連、要完全舍弃那些最純洁的快乐、要保持自己在一种死寂、怯懦、灵魂的卑屈、以及使自己成为既无益于自己而又对别人有危险的那种与社会不能共处的情况之中，那么，这会使人惊訝嗎？如果必然性不强迫人們在实践当中放弃他們那些无理的体系，如果他們的需要全然不顾他們那些宗教的教义，并不把他們引向理性，那么，整个世界很快就会变成一片浩大无垠的沙漠，而为某些孤立的野蛮人所居住，这些野蛮人也許連自己繁殖的勇气都沒有。为了使人类的团結存在下去，那么，不能不撇开的那些概念又是什么呢？

然而，这个伴有賞与罰的来世說，自从很多世紀以来，就被看作是最强有力的、或甚至是唯一的动力，足以控制人們的情欲，并强迫他們成为有德行的人；漸漸地，这个說法就变成了几乎所有宗

教和政治的体系的基础，在今天，似乎我們不能攻击这个成见而不絕对地破裂社会的种种联系。宗教的創立者們就曾經用这个成见使他們輕信的教徒們来归附自己；立法家們曾經把这个成见看作是最能把他們属下控制在軛轅之下的繮绳；許多哲学家自己也曾眞誠地相信，为恐吓人們并且使他們从罪恶中回头，这个教义是必需的。①

实在，我們不能否认，这个教义对于那些把宗教給予各民族并且把自己造成宗教的牧师的人，确实有过最大的用处；这个教义是他們权力的基础、他們財富的泉源、以及他們的利益要求人类在其中得到养育的那个盲目和种种恐怖的永久原因。正是由于这个教义，教士才成为国王的对手和国王的教师：国家中充滿了迷醉于宗教的热心者，他們之全心全意去傾听宗教的威胁，往往远胜于去傾听理性的忠告、君主的命令、自然的呼声和社会的法律。政治本身屈从于教士的偏私；世俗的君主受制于永恒的君主的桎梏之下；一个只支配这个可消亡的世界，另一个则伸张自己的权力到未来的世界里去，而这个世界之对于人，比之他們只是在那里作为朝山的香客和旅人的尘世还要更重要一些。这样，来生說便使政府本身成了教士的附庸；政府不过是教士的第一名属下，并且除了两者为压迫人类而共同合作的时候，教士是决不服从政府的。自然徒然向人們大声疾呼要想到自己现在的幸福；而教士却命令他們要在

① 当灵魂不死說从柏拉图的学派中出来、在希腊人中流传的时候，虽招致了一些最大的騷乱，并且它曾决定一大群不滿于自己命运的人結束了自己的生命。埃及国王普托勒美·斐拉德尔弗(Ptolémée Philadelphe)，看见这个在今天被看成是如此有益的教义在他臣民头脑中所产生的結果，曾用死刑禁止去传授它。（参见 L'argument du Dialogue de Phédon，达尔西 Darcier 的譯本。）

对于未来幸福的期待中成为不幸者：理性徒然向他們說他們应該和平无爭；而教士却向他們鼓吹迷信和憤怒，并且每当来生的不可见的君主或此生中他的牧师們的利益发生問題的时候，教士就强迫人們去扰乱公共的安宁。

这些就是政治从来生說中收获的一些果实；未来的領域帮助司鐸們征服了世界。对于天上幸福的期待和未来刑罰的恐惧，只不过用来阻止人們去想使自己在尘世成为幸福的罢了。謬誤，无論从哪一方面去观察它，永远只是人类不幸的泉源。来生說，在把一个理想的幸福显露給人們时，从而就造成了一些狂热者；当它用种种恐惧去压倒他們时，就造成了一些无用的懶汉、胆小鬼、阴郁寡欢的怪僻者和狂人，他們都忘了自己现世的生活，而只为一个想像的未来和他們应該在死后去惧怕的种种虛构的不幸而忙忙碌碌。

如果有人对我們說，未来賞罰的教义是压制人們情欲最有力的东西，那我們就可以求証于日常經驗来回答。只要我們稍稍注意自己的周围，就可以看到这个說法是不攻自破的，并且我們还会发见，这些妙論既不能改变人們的气质，也不能消灭那其实就是社会的种种恶行共同使之在一切人心里萌发生长起来的情欲，而且也絲毫不能减少坏人的数目：在一些从表面上看似乎最虔信这个教义的国家里，我們看到形形色色的杀人犯、小偷、騙子手、恶霸、奸夫淫妇和纵欲敗德的人：所有这些人都深信来生是实在的；但是在纵情和快乐的漩渦中，在他們情欲的狂热中，就再也看不见对他們现在行为絲毫不发生什么影响的那个可怕的未来了。

总之，在来生說是如此强固地建立起来、以致任何人都要对那

胆敢攻击它或甚至怀疑它的人大为激怒的一些国家里，我們看到，要把这个教义强加給那些不公正的、怠惰而放逸的君主們，是完全不可能的；对于那些貪贓枉法的寵臣、对于那些寡廉鮮耻地搜刮民脂民膏以自肥的官吏們、对于那些毫无貞节的妇女、对于无数荒淫无耻卑鄙邪恶的人、甚至对于那些以宣揚天罰为职責的教士們中的很多人，也都是如此。如果你問他們，为什么他們还敢作这些明知会要招来永罰的勾当呢？他們就会回答說，情欲的狂热、习慣的急流、榜样的传染、或甚至是环境的力量，都牵引着他們，使他們忘掉他們的行为可能为自己招来的种种可怕的后果。此外，他們还会对你說，神的仁慈的宝藏是无穷无尽的，一个懺悔就足能把那些最黑暗的、积年累月的罪过一笔勾銷[①]。在每个人都按照自己的方式扰乱社会的罪恶深重的人們当中，你只能发见少数人当眞被对于不幸的未来的恐惧吓住而去抵抗他們的种种傾向；我說什么呢！这些傾向是太弱而不能拖动他們了；即使沒有来世說，法律以及怕受到責難的恐惧，本来也足以阻止他們成为罪犯的。

实际上，对于来生的恐怖的确在一些胆小而怯懦的灵魂上造成一个深刻的印象；这种人生来具有溫和的情欲、脆弱的机体和不太激越的想像；因此，在这些已經被他們本性所节制了的人身上，他們那微弱的情欲的微弱努力为对于未来的恐惧所抵銷，也就絲

① 神的仁慈的观念，安慰了坏人并使他們忘却神的裁判。实际上，这两种在神身上假想出来的同样无限的属性，必然要以两者中任何一个都不能动的这样一个方法来保持平衡的。不管怎样，坏人总是信任一个“不动的”神，或是靠着神的仁慈而盼望能逃脱神的审判的結果。眼看迟早要死于絞架的强盗們，說他們得到这样的死法就誰也不欠誰的賬了。基督徒們則相信，一个“好的痛悔”能除去所有的罪过。印度人也把同样的功能归之于恒河的水。

毫不足为奇了；但是那些坚决的罪魁禍首們、那些已然成了习惯的、沒有任何东西可以阻止他們作过分的恶行的坏人們，并不是这样。这些人，在他們无法无天地干起来的时候，他們絲毫不怕这个世界的法律，而且对于另一世界的法律更沒有看在眼里。

然而，多少人对自己說或甚至相信自己是被来生的种种恐惧所制服了呵！可是，他們不是欺騙我們，就是自己欺騙自己：他們只是把那最当前的緣由之結果归之于这些恐惧，比如他們机制上的缺点、气质的情况、灵魂的軟弱无力、天生的胆怯、对于教育的观念，以及对于他們的越軌行为和坏行动之直接的和有形的后果的恐惧等等。这些才是把他們制服住了的眞正緣由，而不是那些对于未来的空洞的观念。这些观念，即使是最相信它們的人，只要有一个强有力的利益引动他去犯罪的时候，他是随时都可以把它們抛在九霄云外的。在这点上，只要注意一下我們就可以看到，人們实际上只是把自己的缺点、怯懦、以及作坏事而很少有利可得等等的結果，归功于对于他的上帝的恐惧；因为人們即使沒有这种恐惧，也不会以别的方式来活动，并且，如果我們进一步思考，我們就会觉得使人們像他們所作的那样去活动的，常常是出于必然。

人在自身上还沒有发见一些充足的緣由足以抑制自己或把自己引向理性的时候，是决不能被抑制住的。对于这样一个人：不幸的机体、缺乏敎养的精神、狂热的想像、根深蒂固的恶习、不幸的榜样以及强大的利益等等，四面八方都来邀他去犯罪的人，那么无論在这个世界上还是在另一个世界上，是沒有任何东西可以使他成为有德行的人的。对于敢向輿論挑战、蔑視法律、不听良心的呼声、并且他的强权使自己在这世界上能逃脫处分或譴責，对于这样

的人，也沒有任何理論能够制止他①。在他的狂乱之中，他对那个遙远的未来就更加不怕，这个未来的观念常常让位給他认为对他直接而当前的幸福是必需的那个东西。一切强烈的情欲，都使我們对于并非它的对象的一切东西，視而不见；来生的恐怖（我們的情欲常常具有某种秘訣給我們削減它的蓋然性的），对于一个哪怕是非常邻近法律的处分以及他周围的人对他决不能免的仇恨都一无所惧的坏人，是絲毫作用也不起的。所有放纵自己去犯罪的人，除去他在罪行中期待着的那个好处之外，什么确定的东西都看不见，其余的东西在他看来常常都是假的或是成問題的。

只要我們稍微睜开眼睛，我們就可以看到，决不应該打算对于一个要报复的上帝以及对于他的懲处的恐惧（自爱心給我們指出它永远不会由于遙远而变得緩和），能对那些在罪恶中变得坚硬起来的人心发生什么影响。凡是到头来深信不犯罪便不能幸福的人，常常是不顾宗教的威胁而去犯罪：在自己心中看不见自己的丑恶、在自己四周的人的脸上看不见自己的处罰、在为懲治自己所犯的罪行而設立的法官的眼中看不见輕藐和憤怒，像这样一个人，我說，他永远也不会看见他的罪恶在一个他所看不见或是他只能从远处才看见的那个裁判官的脸上所产生的表情的。听到由于自己而陷于不幸的整个人民的哭声而无动于衷，看到他們流泪而漠然

① 人們少不了会說，对于来生的恐惧乃是一种控制，至少对于那些沒有别的可以控制的王公大人們总是有益的，而且随便一个什么控制总比完全沒有控制强得多。人們已經充分証明，这个来生的控制是絲毫不能制止帝王的；另外有一种控制，更实际也更能約束他們并阻止他們为害社会；那就是使他們服从社会的法律，并把他們濫用力量使社会屈服于他們偏私的那种权利或权力，予以剝夺。一个建立在自然的公平之上的良好的政治机构和一个良好的教育，就是对国家首长們的最好的控制。

视之的这样一位暴君，也絲毫不会看见一个比他更强有力的主人的那副怒火中烧的眼睛。当一个驕傲的专制君主声称他的行动是唯一对上帝負責时，那就是他怕他的人民比怕他的上帝还要厉害些。

但是，在另一方面，宗教自己难道沒有把它宣称是有益的那些恐惧的效果給抵消了嗎？难道它沒有把一些方法供給它的信徒們，去逃脫它那样时常用来威胁他們的那些懲罰嗎？它不是对他們說，在临死的时候，一个空洞的懺悔就能解除上天的憤怒、并且純洁那被罪恶所玷污了的灵魂嗎？在某些教规中，教士們对垂死的人不是越权赦去他們在放浪的一生中所犯下的那些滔天大罪嗎？最后，那些安心于不义的勾当、荒唐和犯罪的败坏透頂的人們，不是直到生命的最后一刻，还指望得到那許給他們以确实的方法去和他們曾經激怒了的上帝和解的宗教的帮助，并且逃兔上帝的严厉的懲罰嗎？

正由于这些对坏人如此庇护、如此宜于使他們安心的謬见，結果我們就看到，容易贖罪的希望远不能使他們改邪归正，反而使他們一直到死都甘心沉迷在最放肆的恶习敗行之中。尽管有人保証从来生說中确实得到无数好处，尽管在压制人的情欲这方面人家說它确有实效，可是如此热心于支持这个說法的宗教的牧师們，不是成天在抱怨这个体系还不够充分的嗎？他們承认，就是那些从幼年起就被这些观念熏陶过的人，也同样要被他們的种种傾向所牵引、被娛乐弄得头昏眼花、被感官的快乐所俘虏、被习慣所束縛、被时潮所卷带、被同样使他們忘却来生賞罰的那些当前的利益所引誘。一句話，上天的牧师們承认，他們大部分弟子在这个世界上的

所作所为，都好像他們对于来世絲毫沒有什么可希望或可恐惧的似的。

最后，让我們暫时假定来生說有着某种益处，并且它确实控制了一小部分人，可是，这些微薄的好处比之于我們看见从这个說法中产生的一大堆坏处，又算得了什么呢？在这个观念所控制着的一个胆怯的人的对面，却有成千上万它所不能控制住的人；千百万人让它給弄得糊涂无理、残酷迷信、无用而邪恶；千百万人让它給弄得背弃了自己社会的义务；还有无穷无尽的人为它所愁苦、被它弄得心神不宁，它对于他們同社会的人是沒有任何眞实的好处的。①

① 許多相信来生說是有益处的人，都把胆敢攻击它的那些人看成是社会的仇敌。然而这是很容易使人信服的：古代最明智最賢达的人都相信，不仅灵魂是物质的并且要同肉体一起消亡，而且还率直坦白地攻击未来懲罰的謬见。这种情感并非伊壁鳩魯派所特有，我們看到它也被所有一切学派的哲学家、被毕达哥拉斯学派、斯多噶学派所采納，最后也被希腊和罗馬最賢明和最有德的人們所采納。奥維德就曾借毕达哥拉斯的口这样說：

> O Genus attonitum gelidœ formidine Mortis,
> Quid styga, quid tenebras, et nomina vana timetis
> Materiem vatum, falsique pericula mundi?
> （呵，駭人听聞、令人寒慄的无情死亡，
> 你究竟有多么凶恶、多么黑暗？难道你們害怕那
> 空洞的名字，毫无实质的东西，人間虛假的危险？）

曾經是毕达哥拉斯学派的提梅·德·卢克莱斯(Timée de Locres)承认，未来懲罰說是虛构的东西，純粹为对付愚蠢的民众而用，很少是为培植他們的理性而創造的。

亚里士多德郑重其事地說：“人在死后既沒有好处可以祈望，也沒有不幸可以畏惧”。

在把灵魂說成是不死的柏拉图学派的学說里面，也沒有在人死后还能有什么懲罰可以畏惧的說法。因为灵魂那时候重新回到神(灵魂是神的一部分)：而神的一部分是不能遭受痛苦的东西。

在談到芝諾(Zénon)时西塞罗說，他假想灵魂是具有火性的实体，从而結論說，它必然要自行毁灭。Zenoni stoico animus ignis videtur. si lit ignis, extinguetur; interibit cum reliquo corpore.（对斯多噶学派的芝諾說来，灵魂就是火。如果是火，它是会熄灭的；并且将与其他有形的事物一起消灭。）

这个学院派的哲学家雄辯家，是常常自相矛盾的；在許多場合，他却公开地把关于地狱的痛苦当作寓言，并且又把死看作是人的一切的完結。参见 Tusculan, C. 38.

塞納格(Seneque)在他的著作中充滿着这样一些段落：即他把死当作一种完全絕灭的状态来观察。 Mors est non esse Id quale sit jam scio; hoc erit post me quod ante me fuit. si quid in hac re tormenti est, necesse est et fuisse antequam prodiremus in lucem; atqui nullam sensimus tunc vexationem. (死并不存在。如果它存在，我是早会知道的。如果它在我生命之后存在，那么它在我生命之前也会已經存在过。如果死亡給人痛苦，那么，在我出生以前一定也会感受痛苦；可是我們并不會感到过任何恐惧不安。)在談到他兄弟的死的时候，他說：quid itaque ejus desiderio maceror, qui aut beatus, aut nullus est？(不管死亡是幸福还是不幸福，我对它又有什么希求呢？)但是，再沒有比塞納格为安慰馬尔契阿 (Marcia) 而写給她那些东西更为果断的了。(第十九章) Cogita nullis defunctum malis affici: illa quœ nobis inferos faciunt terribiles, fabulam esse: nullas imminere mortuis tenebras; nec carcerem, nec flumina flagrantia igne, nec oblivionis amnem, nec tribunatia, et reos et in illa libertate tam laxa iterum tyrannos: luserunt ista Poëtœ et vanis nos agitavere terroribus. Mors omnium dolorum et solutio est et finis: ultra quam mala nostra non exeunt, quœ nos in illam tranquillitatem, in qua antequam nasceremur, jacuimus, reponit。(要知道死并沒有什么不幸。它只是給我們带来一些关于可怕的地獄的传說：无边的黑暗、监牢、弥天的大火、絕望、法庭、以及暴君对罪人的无所不用其极的刑罰。所有这些，不过是輕薄的詩人們用来吓唬我們的一些虛伪的可怕的东西罢了。 死亡原来是解决和总結一切痛苦的：有了它，我們就不会再不幸，死亡让我們平安无事，使我們和誕生与生长之前一样。)最后，請看这位哲学家的十分明确的、很值得讀者注意的一段。Si animus fortuita contempsit; si deorum hominumque formidinem ejecit, et scit non multum ab homine timendum, a Deo nihil: si contempor omnium quibus torquetur vita eo perductus est ut illi liqueat mortem nullius mali esse materiam, multorum finem. V. de Beneficiis, VII. I.

(如果心灵蔑視命运，如果思想摈弃敬神拜物，那么就会領悟拜物是无用的，而敬神更无用：如果蔑視生活中遭受的一切困难，死亡就更沒有什么不幸可談了，死亡作了彻底的总結。参看《幸福論》。)

作为悲剧家的塞納格与作为哲学家的塞納格以同样的方式說道：

Post mortem nihil est, ipsaque mors nihil,
Velocis spatii meta novissima.
Quœris quo jaceas post obitum loco？
Quo non nota jacent.
Mors individua est noxia corpori,
Nec parcens animœ.

Troades.

(死后什么都不存在，就是死本身也不存在，
它是短促时間的一个尽头。
你想寻找死后葬在哪里，
誰知道哪里曾經埋葬过？
个体的死亡是肉体的灾难，
但它也决不会宽恕灵魂。

Troades。)

爱比克戴特(Epictete)在一段文字中具有同样的一些观念，很值得阿里安(Arrien)把它标明出来。忠实地翻譯下来就是这样："可是，你到哪里去呢？那不能是一片有着痛苦的地方；你只是回到你从那儿来的那个地方去；你将要平静地重新与你从那儿出来的那些原素相結合。在你的組成中，凡是带有火性的东西都要回到火的原素那里去；带有土性的东西，将再要与土結合；是空气的东西，将要汇合于空气；是水的东西，将要再变成水；并沒有地獄，沒有死河(Acheron)，沒有地獄中的苦水(Cocyte)，也沒有地獄中的火海(Phlégéton)。"(参看ARRIAN in Epictet. Lib 3. cap. 13。)在另一地方，哲学家又說："死的时刻临近了；但是不要去加重你的不幸，也不要使事情比它本来还要坏；在它們的眞实的观点之下去想像它們吧。用来构成你的那些材料，将要变成它們最初被借用来的时候的原素，这时刻已經到了。在这件事情上，又有什么可怕或可恼的呢？在这世界上，难道有什么东西会完全消亡的嗎？"(参见ARRIAN Lib. IV. cap. 7. §. 1。)

最后，那个賢明而虔誠的安多南(Antonin)說："凡是怕死的人，不是害怕剝夺了一切感觉，就是害怕感受种种不同的感觉。如果你丧失了一切感觉，你就再不会为艰难和貧困所苦了。如果你具有一种不同性质的其他感官，你就会变成不同种类的一个創造物了。"

这个伟大的皇帝在別处还說过，应当平靜地等待着死，"因为死不过是組成每个动物的原素的分解"。(参看馬可·安多南 Marc-Antonin 的《道德的思考》卷二、第17节；及卷八、第58节。)

人們还可以在这样多的古代异教徒的伟大人物的証据上，加上《传道者》一书的作者的証据，他好像一个伊壁鳩魯派那样談論着人类灵魂的死和命运。Unus interitus est hominis et jumentorum, et æqua utriusque conditio; sicut moritur homo, sic et illa moriuntur; similiter spirant omnia, et nihil habet homo jumento amplius, V. Ecclesiast. c. 3. x. 19。(死对于任何人和任何动物都是平等的，人这样死去，动物也这样死去；因为他們都一样呼吸，人絲毫沒有胜过动物的地方。参看Ecclesiast. 第三章，第19节。)

那么，基督徒們怎么能把来生說的用处和必然性，与那由于神所启发的犹太人的立法者在人們相信是如此重要的一个条文上所保持的深沉的緘默相調和呢？

第十四章　教育、道德与法律足以抑制人类。論对于不死的欲求。論自杀

因此，决不应該在仅仅存在于人們想像中的理想世界里，去寻找使他們在这世界中活动的原由；而是在这可見的世界中，我們才会发見使人避恶从善的种种眞实的动力。应該在自然中、在經驗中、在眞理中去寻找补救人类不幸的药方，去寻找宜于給人心以眞正有益于社会福利的种种傾向的动因。

如果注意一下在本书中曾經說过的东西，人們就可以看到，特别是教育能够提供一些解救我們迷誤的眞实的方法。正是教育，应当在我們心中播种；培植它所撒下的种子；使从属于不同机体的一切性向和能力发揮效用；控制想像的烈火，对某些事物让它点燃起来，而对另一些事物則止住它并且让它熄灭；最后，教育要使灵魂感染一些对个人和对社会都有好处的习惯。这样培养起来的人，决不需要靠什么上天的奖賞而去认識德行的价值；也决不需要去看在自己脚下火焰翻滾的深淵而去感到罪恶的可怖；即使沒有这些神話之类的鬼东西，自然照样能够更好地教給他們对自己应該作什么，而法律也会給他們指出对他們作为成員的那个集体他們应該作些什么。教育就是这样給国家造就一些公民；当权者們对教育給他們造就出来的有功于祖国的人，要給以优厚的待遇；而

对有害于祖国的人則要加以懲办；他們要让公民們看见，教育和道德对公民們所作的預許决不是空头支票，并且在一个組織得良好的国家中，德行和才能是到达幸福安乐的道路，而怠惰和罪恶則引向不幸和輕藐。

一个公正、开明、有德、审愼、誠心誠意为公共福利着想的政府，并不需要什么寓言和謊話而去管理有理性的人民；用一些虛幻的东西去欺騙那些明白自己的責任、由于利害关系而服从公平合理的法律、能够銘感人家是給自己謀福利的公民們，在它是要感到羞愧的；它知道对于出身良好的人們，社会的尊重比法律的恫吓更要有力；它知道习惯足以启发恐怖，甚至足以启发逃脫社会注意的隐蔽的罪恶；它知道对于販夫走卒毫无教养的人們，现世的有形懲罰远比不定而遙远的未来的懲罰要有效得多；最后，它也知道强有力的君主有权分配的那些可见的財物，也远比人家許給他們在未来可得的那些模糊的奖賞，更要刺激人的想像。

如果到处都有一些如此邪恶、如此敗坏、如此背叛理性的人，那就只因为到处人家都沒有符合他們的本性去治理他們，用他們本性的一些必然法則去教育他們。到处人家都使他們飽饗无益的幻影；到处他們都服从于一些忽略人民教育或只想对他們进行欺騙的主子。在这地球之上，我們只看见这样一些君主：不公正、无能、被穷奢极欲所軟化、被阿諛諂媚所腐蝕、被放肆和纵容所敗坏、旣无才能，又无品行和德行；对自己的責任漠不关心，自己的責任是什么也往往搞不清楚，因而談不上去为人民的福利操心；他們的注意完全被一些无謂的战争、被无时无刻不在寻求滿足自己无尽的貪心的方法的欲求所吸尽了；他們的精神絲毫沒有放在有关自

己国家幸福的最重要的事情上。他們觉得保持那些已經接受的成见于己有利，因此并不想法子去糾正它們；最后，自己缺乏使人认識他們的利益就在于成为善良、公正和有德的人这种明智，通常他們只是奖賞那些对他們自己有益的恶行，而对违抗他們輕率的情欲的德行，却要加以严惩。在这样一些主子們的統治之下，社会若是被那些敗坏的人們所蹂躪（这些人随意压迫想仿效他們的弱者們），那还让人感到惊訝嗎？社会的状态成了君主反对一切人以及这些社会成員反对另外一些社会成員的一种战争状态①。人所以成为坏人，并不因为他天生就是坏人，而是因为人們使他成为那样；大人物們，有权有势的人們，不受惩罰地压榨那些貧苦的和不幸的人；而这些人便冒着生命的危险，想法子回敬他們从那些人所受的不幸；他們公开地或秘密地攻击那有如继母一般的祖国，这祖国把一切給与它的某几个孩子，而对另外的孩子則剝夺一切；他們惩罰它的偏心，并且給它指出，从来生所借来的那些动力是不能抵挡一个腐朽政权使之在现世所产生的那些情欲和憤懣的；要抵挡必然、抵挡犯罪的恶习、抵挡一个絲毫不曾被教育所改正过的危险的机体，这个世界上的严刑峻法的可怖就显得无能为力了。

在一切国家中，人民的道德是全然被忽視了的，而政府只是忙

① 在这里应該看到，我并不是像霍布斯那样，說自然的状态就是一种战争的状态；我是說，人由于他的本性是既不善也不恶，他們同样地可以成为好人，也可以成为坏人，那就要看人家怎样改变他們，或是看人家让他們看见自己的利益是在这一边、还是在那一边。如果不是所有的一切都用利害关系把他們区分开来，他們也不会那样傾向于去自相殘杀；可以說，每个人都是在社会中孤立地生活的，而他們的首領們則利用这种分裂去使这一些人压服另一些人。“分而治之”就是一切坏政府本能地遵守的格言。暴君們如果在他們統治之下尽是一些有德之人，那他們就不会找到自己的利益了。

于如何使人民畏怯而且不幸。人几乎在任何地方都是奴隶，就好像他应該卑下、应該自私自利、矫揉造作、毫无荣誉感，一句話，应該有他所处的地位的种种缺点。到处人們都欺騙他，让他处于愚昧无知之中，阻止他开拓自己的理性；就好像他在任何地方都应該是愚蠢、无理而且邪恶；到处他都看见罪恶和恶行被人尊敬；因此他得到結論：恶是件好东西，而德行只能是一种自我牺牲。到处他都不幸，因此到处他都伤害他的同类以便摆脫自己的痛苦；人家为要制服他徒然把上天指給他看；他的目光很快又落在地上；他要以一切代价在地上得到幸福；而法律，既沒有給他教育，也沒有給他品行和幸福，却对他无益地进行威胁，并且用立法者們的不公平的忽視来懲罰他。如果本身是比較开明的政治，严肃认眞地注意到人民的教育和福利；如果法律比較公正，如果每个社会比較沒有偏袒地給它每个成員以他有权利要求的需要、教育和帮助；如果政府厉精图治，使它属下的人民比較幸福，那么，我們就决看不见这么多坏人、小偷和杀人犯去扰乱社会；人們决不至于因为要懲罰他們所犯的一件通常只能归罪于不良制度上的弊病而不得不去剝夺他們的生命；而且也决沒有在来生中去寻找那常常在他們情欲和眞实的需要之前不能不破灭的种种幻影的必要了。总之，如果人民是比較有教养和比較幸福的，那么政治就决用不着为控制他們而对他們进行欺騙，也决用不着为掠取慣受煎熬的同胞們的剩余以滿足自己的需要而去毁灭那样多不幸的人了。

当我們要教育人的时候，就让我們常常把眞理指給他吧。不要用未来保留給他一些假想的好处这样的观念来燃起他的想像，相反的，让我們減輕他精神上的重負、帮助他、或至少允許他享受

自己劳动的果实、不要用苛捐杂税掠夺他的財富、不要用劳动使他减少勇气、也不要逼他走向可能引他犯罪的怠惰中去吧。希望他想到自己现在的生存，不要把目光放在死后在等待着他的那个生存上去。希望他拿出自己的本事来，让我們奖励他的才能、使他在居住的这个世界上成为活动的、勤劳的、慈善的和有德行的人；让我們給他指出，他的行动能影响他的同类們，而并不能影响那些被放在一个理想世界中的各种想像的人物。让我們不要跟他談神在他死后将要用来吓唬他的那些种种苦刑；让我們給他看看武装起来的社会是怎样对待那些扰乱社会的人；让我們指給他对于自己同社会的人的仇恨的种种后果；让他学习着去体会他們感情的价值；让他学习着去自己尊重自己；希望他怀有博得别人的尊重的野心；希望他知道要取得尊重，应当具有德行，而有德行的人在一个組織得良好的社会里是什么都不怕的，旣不怕人，也不怕神。

如果我們願意养成一些正直、勇敢、智巧和有益于国家的公民，那让我們千万不要从幼年起就启发他們对于死的种种毫无根据的恐惧心；不要用神奇鬼怪的寓言娱乐他們的想像；也决不要用知之无益而又与他們眞实幸福毫无共同之点的一个未来去占据他們的精神。让我們跟那些勇敢而高貴的人去談論不朽吧：让我們指給那些跃进到他們现时生存的界限以外、不滿于只引起同时代人的贊美和爱戴、而还願意博得后世人的崇敬的强毅的人們：不朽就是对于他們工作的酬报。实在，有一种不朽，这种不朽是天才、才能和德行有权利要求的；让我們不要非难、不要窒息建立在我們本性上面的、而社会能够从之收获最为有益的果实的那一种高貴的情欲吧。

想到在自己死后被埋沒在永恒的遺忘之中、和我們人类再沒有什么共同之点、并且丧失了可以影响人們的一切可能性，这观念，对任何人都是一种痛苦的思想；这对于有着熾热的想像的人，就尤其是令人不胜感伤的。不死的欲望或活在别人記忆中的欲望，常常是伟大灵魂的情欲；它是所有在地球上起过巨大作用的人們之活动的动力。英雄們，不管是有德的还是有罪的、哲学家、以及征服者、天才和有才干的人，这些卓越的曾为人类争光的人物，也像那些貶損人类蹂躪人类的有名的罪魁禍首一样，在所有他們自己的事业中都看到了后世，并且以能抱有即使他們已不再存在而仍能影响人們的灵魂这种希望而自詡。如果寻常的人并沒有把自己的眼光放得这么远，但至少他会有这样的观念：他要在自己孩子們的身上看见自己的再生，这些孩子是命定要綿延他的生命的、要广传他的名姓、保存他的記忆、在社会上去代表他；正是为了他們，他才修建房屋、种植他永远不会看见它长成的树木，正是为了他們的幸福，他才劳动。煩扰这班往往无益于人世的大人物們的悲伤，是来自这样一种恐惧：当他們丧失延續自己种族的希望的时候便要被人完全遺忘。他們觉得无用的人会整个地死去。想到自己的名字将要存留在人們的口中、想到自己的名字将要被人用着柔情来呼喚并且在人心中引起甜蜜的情感——这些想法，都是一些有益的幻想，而且即使对于那些明知这对自己产生不了什么結果的人們，也是能使他們感到高兴的。人都喜欢想他将来要有权力、在宇宙中他要数得起，即使在他的人生完結以后；他要在观念上参与后代人的行动、言談和計划，而如果他相信自己是被社会所排除的时候，他便感到是十分不幸的。几乎所有国家的法律都迎

合这一类的企图;这些法律願意用死亡的必然来寬解公民們,同时給他們一些即使在他們死后也可以长久实践他們生前种种意願的方法。这种寬慰維持得这样久远，以致在一段长久的岁月中死者竟支配着活人的命运。

一切都給我們証明在人心里的这种綿延生命的欲望。金字塔、陵墓、紀念碑、墓志銘、一切都指給我們人要把自己的生存伸展到寿終正寢以后去。他决不是不在乎后人对他的判断；正是为了后世,学者才著书立說，正是为了使后代人惊异，专制君主才竪立起巨大的建筑物,伟大人物在自己耳中已經听到迴响的,就是后代人的頌揚的声音,正是为了对这位大人物作出判断,有德的公民才向不公正的或是有偏心的同代人呼吁。幸福的幻影！多么甜蜜的幻想呵！这幻想是为那些熾烈的想像而实现的，它能誕生并且支持天才的热情、勇敢、灵魂的伟大和才能,它有时也能用来节制那些有权威的人們过分的行为，这些人时常为后代人的判断而深感不安，因为他們知道后代人迟早要为那些活人由于受到人家使他們受苦的种种不公平的不幸而进行报复。

因此，沒有任何人会同意让自己从同类們的記忆中給完全抹掉；很少人会有把自己交給未来人类去裁判并且在万人注目之下貶損自己的勇气。能博得后代人的眼泪、仍能影响他們的灵魂、占据他們的思想、即使在坟墓深处仍能在他們身上施展自己的权力,对于这种快乐,什么人能够不动心呢！对于那些胆敢非难某种对社会产生那样多好处的情感的阴郁的迷信者，让我們喝令他們永远不要开口胡說吧；让我們决不要傾听那些想要我們把自己灵魂中这种活力給悶死的冷酷的哲学家們；也不要被那些对自己决沒有

力量朝它走去的那个不朽加以輕蔑的纵欲者們的譏諷，弄得信心摇曳吧。使后代人喜欢并且让自己的名字见爱于未来的人类的这种願望，当它促使人完成一些事业、而这些事业的好处能影响人們以及现在还不存在的一些民族的时候，乃是一个可敬的动力。让我們决不要用无理去对待那博大而善良的天才們的热情，他們銳利的眼光就是在他們那个时代已經預见到我們，他們关心我們、期望得到我們的爱戴、为我們而写作、用他們的发见来充实我們、并且糾正了我們的种种謬誤：如果他們不公正的同代人曾拒絕給与他們，那就让我們把他們期待于我們的敬礼献給他們吧。为了他們給我們提供的那些快乐和好处，我們至少对于他們的残灰要付出一笔威恩的献仪。让我們用泪水洒在像苏格拉底、傅西勇(Phocion)① 这样一些人的骨灰瓮上面；让我們用泪水洗去他們的刑罰給人类造成的污点；让我們用哀伤去为雅典人的忘恩負义贖罪；让我們由于他的榜样，学习着去憎恨宗教和政治的迷信、学习着去害怕在迫害那些攻击我們偏见的人們的同时，損害了功劳和德行吧。

让我們把鮮花撒在荷馬、塔斯②、弥尔頓的坟墓上。让我們对那些幸福的、他們的歌声至今还在我們心中引起最溫柔的情感的天才們，致以崇高的敬礼。让我們为所有深得人心的人民的造福者們祝福；让我們贊美狄图斯、特拉揚、阿陀南和瑞連③ 这类人

① 雅典貴族派的将軍、雄辯家和和平的捍卫者(紀元前400—317)，以廉洁著称，后被不公正地处以刑罰，飲鴆而死。——譯者

② 意大利著名詩人 (1544—1595)，史詩《被拯救的耶路撒冷》的作者。——譯者

③ Titus, Trajans, Antonins, Juliens, 都是罗馬帝国比較善良爱民的皇帝。——譯者

的高貴的品德；在我們的地球上，让我們配得到未来的頌揚，而且永远記住，在我們临死时要博得自己同类們的惋悼，就应該給他們表现才能和德行吧。在一些最强大的专制君主的送葬的行列中，人民很少有落泪的；他們都是在君主們还活着的时候已經把眼泪流尽了。暴君們的名字，就是在那些听见人家說着它們的人的心里，也要引起恐怖。顫抖吧，残暴不仁的国王們！你們把自己的属民們抛在苦难和眼泪里，你們蹂躪了国家，你們把大地变成了一片荒凉的墓园；你們为那些血迹、那激怒了的历史将要在它下面把你們給后世的子子孙孙描画出来的血迹，而顫抖吧！无論是你們那豪华壮丽的建筑物，还是你們那威严赫赫的胜利，还是那数目庞大的軍队，統統都不能拦住后代人民对你們可恶可恨的幽魂破口大駡，为你們犯的那些惊人罪行而替他們的祖先报仇雪恨！

不仅所有的人都很痛苦地預见自己的死，而且他也希望自己的死能成为一件别人关心的事情。但是，正如我們刚刚說过，要周围的人关心我們的命运并且对我們的遺体感到惋惜悲伤，那我們就应該有才能、善举和德行。如果大多数人只是关心自己、关心自己的虛荣心、自己的幼稚的謀划、并且牺牲自己的爱人、家庭、孩子、朋友以及社会的幸福和需要去满足自己的种种情欲，他們的死就引不起任何人的悲伤，或他們很快就被人遺忘，那又有什么可奇怪的呢？有无数君主，除去他們曾經存在过之外，历史并不能告訴我們什么东西。尽管人們生活大部分时間都是虛度过去，在怎样使自己见爱于周围的人这点上用心也少，有的行动甚至还相反地使他們很不愉快，尽管这一切，都阻止不住每个人的自尊心使自己确信，他的死应該是一桩了不起的大事，而且他的自尊心还指示

給他，可以这样說，万事万物的秩序都被他的死亡給弄得顚倒了。軟弱而驕傲的人呵！难道你沒有看见塞邹斯特里、亚历山大、凯撒这样的一些人都死了嗎？宇宙的进程何尝因此而停止；这些有名的征服者們的死亡，固然使几个得宠的奴隶們感到悲痛，可是对整个人类說却是一件快事；它至少使一些民族有喘一口气的希望。难道你以为你的才能应該引起人类的注意，并且应該使人类为你的死去而致哀嗎？唉，就是連高乃依、洛克、牛頓、波义尔、孟德斯鳩这般人的死去，都只为少数朋友所惋惜，而这些人也很快就被一些必要的娛乐所安慰了；他們大多数同胞們对他們的死都是漠然視之的。你敢夸口你的信誉、你的名銜、你的財富、你的豪华的飲食、你的各种各样的快乐，会使你的死成为一件可紀念的大事嗎？人家也許談論它两天，这你也不必觉得惊异；要知道以前在巴比伦、在薩尔得、在迦太基、以及在罗馬，死过多少比你更出名、更有权势、更好逸乐的公民，可是他們沒有一个人曾想过把名字留給你。呵，人呵，无論命运把你安置在什么地方，都让自己成为有德行的人吧！那么在你有生之日你将是幸福的；你行好事，你就会被人爱戴，获得才能，你就会受人重視；如果这些对后代人有用的才能，使他們认識了人家曾用来指你这个已不再生存了的人的名字，那么后代人就会贊賞你。但是宇宙决不会因为你的死亡而受到扰乱；当你死的时候，說不定你最接近的邻人正在寻欢作乐，而你的妻子、你的孩子、你的朋友們则忙着办理丧事，使你閉上眼睛。

因此，让我們只是为了使自己成为对和我們在一起生活的别人有用处，才去关心我們未来的命运吧；为了我們自己的幸福，让我們自己无論对父母、对孩子、还是对于邻人、朋友和僕人都成为

可爱的人；让我們自己在同胞們眼目中成为可敬重的；忠实地为保障我們幸福的祖国服务；希望能见爱于后代人的这种欲望激励我們去作出一番能博得后代人頌揚的事业；希望对于自己合法的爱能使我們預先尝到我們願意博得的那些頌揚的快乐；而当我們配得到这些頌揚的时候，让我們学习着自爱自尊吧；让我們永远不要听任那些隐蔽的恶行和秘密的罪恶，使我們在自己眼前貶損自己，使我們自觉慚愧吧。

有了这样一些想法以后，就让我們用大多数人看见临終时那种漠然态度，来看待我們自己的临終；让我們坚定地等待着死，学习着拆穿那人家想要用来压倒我們的种种空虛的恐怖。让热心家抱着他那些虛无縹渺的希望、迷信者怀着那些滋养他的忧郁的恐怖，都随他們去吧；但願被理性所坚定了的心，对于摧毁一切感觉的死亡不再有任何恐惧。

不管人們对于生命怎样执着，对于死亡多么害怕，但是我們成天都看见，习惯、意见和成见的力量之强，足以消灭我們心中的这些情欲，足以使我們不怕危难而冒险度日。野心、驕傲、虛荣、慳吝、爱情、忌妒以及名誉的欲望、这个我們美其名曰荣誉攸关所指的沽名釣誉，所有这些都足以使我們面临危险，視而不见，足以把我們推向死亡。悲伤、精神的痛苦、失宠、失败，都給我們和緩了死神的如此刺激人心的面貌，使我們把死看作是一个可以躲避我們同类們的不公平的避难所。貧困、衰弱又用这个对幸福的人如此可怕的死来馴服我們。被判处苦役和被剝夺了生活的欢乐的穷人，看见死之来临是无所动心的；命途多舛的人，当他看见自己无法挽救的不幸，幸福生活再也不是为他安排的时候，他就在絕望中

拥抱着死，催促它加紧步伐。

不同年龄和不同国家的人，对那些有勇气自杀的人是有着非常不同的判断的。他們对这件事情的观念，也正如对于一切别的事情一样，都是受他們政治和宗教的教育的支配。希腊人、罗馬人以及其他崇尙勇敢和豪俠的民族，都把那些自願中断自己生命历程的人看作英雄和神。在印度斯坦，婆罗門教徒还知道給妇女們以充分的坚定心，在自己丈夫的尸身上自焚而死。日本人，在微不足道的一些小事上，也毫无难色地把尖刀插进自己的腹中。

在我們这些地区的人民，宗教使人还比較爱惜自己的生命：宗教教导他們說，那个願意他們受苦并且因他們受苦而称心如意的上帝，很贊成他們設法零零碎碎地毁灭自己，贊成他們这样作去綿延自己的苦刑，但是不同意他們一下子把自己的生命綫割断，或是随便处置上帝已賦給他們的这个生命。

有一些道德学家，完全无視各种宗教观念，认为人和社会所結成的协定的約束，是决不容許割断的。另一些人则把自杀看成是一种怯懦；他們想，只有懦弱和畏怯才让人为命运的打击所打倒，他們认为只有具有极多的勇气和灵魂的伟大，才能担負得起自己的痛苦、才能抵抗命运的打击。

如果在这个問題上我們請教自然，我們就会看到，作为必然的掌握之中的弱小玩物的人，他的一切行动都是不得不如此的，而且都受这个原因的支配：即这原因在他們不知不觉中、也不管他們願意与否就使他們活动起来，使他們每一刻都在完成它的某一道指令。如果那个强迫一切有理智的生物都去珍爱自己的生存的同一力量，使某人的生存成为这样痛苦这样残酷，以致觉得自己的生存

可恨而且不可忍受，那么，他可以从自己的类族中退出，秩序对他說就是被破坏了，而在他剝夺自己的生命时，也就完成了那个願意他不再生存的自然的一項决定。这个自然在大地中酝釀了千万年，才形成了这块命定要割断他的生命的鉄器。

如果我們审察人和自然的关系，就会看到，两者之間的約束，从人这方面看旣非自願，从自然或从自然創造主这方面看也不是什么相互平等的。人的降生幷沒有人自己意志的参与，通常也是违反着自己的心願迫不得已而死去，他的种种行动，正如我們已經証明过，也只不过是一些决定着他的意志的、为他所不知的原因之必然的結果罢了。他之在自然的掌握中，正如一把剑在他自己的掌握中一样；这把剑从手中掉下去，我們决不指責它弃約食言，或是說它表示了对执剑人的忘恩負义。人只有在能成为幸福的这个条件下才能爱自己的生命；只要整个的自然拒絕給他幸福、只要他周围的一切对他变得不舒服、只要他的悲凄的观念只把种种令人愁苦的图景呈现給他的想像的时候，他便可以退出这个对他不再合适的行列，因为在那里他找不到寄托，他已經不再存在了；他是被悬在空虛之中：他对自己和对别人都不能是有益的了。

如果我們考察把人連結于社会的这个协定，我們就可以看到一切协定都是制約的和相互的，就是說，都是以締約諸方面的相互利益为前提。公民只有由于幸福生活这条紐带才能和社会、祖国、以及它的成員們連結在一起；这个紐带一旦割断，他便恢复自由，无拘无束了。社会或代表社会的人們不是对他严酷而且不公、不是使他的生存感到难堪么？在一个藐視人而且冷酷的世界中，不是貧困和耻辱都来威胁着他么？那些背信弃义的朋友不是在他陷入

患难中时都掉头不顾？一个不忠实的妻子不是創伤了他的心？那些不孝的儿女們不是使他老来受苦？不是他把自己唯一的幸福寄托在他不能得到的一些东西上面？最后，不管为了什么原因，忧伤、悔恨、悒郁、失望，不是对他把宇宙的景象都給改观了么？如果他不能忍受自己的不幸，就让他离开这个此后对他不过是一片可怕的沙漠的世界吧；让他永远离开这个不願再把他算在自己孩子数目之中的不人道的祖国；让他从这座威胁着他、眼看就要塌在他头上的屋子中出来；让他抛弃社会、抛弃这个他再不能为它的幸福而工作而只有他自己的幸福才能使他爱惜的社会吧。一个人，在命运使他降生的那个城市中自觉无用无救，凄凄切切地自沉在孤寂之中——对于这样一个人我們还要責难他嗎？那么，凭什么权利責难一个由于失望而自杀的人呢？人死了和他自己把自己孤立起来又有什么两样呢？死就是失望的唯一的救星；因此，一把鉄器就是留給不幸的人的唯一的朋友和唯一的安慰者；只要希望对他还存在、只要他的不幸在他看来还可以受得起、只要他敢說总有一天会看见不幸会过去、只要他还存在着可以找到某些溫柔的东西的可能性，那么他是决不同意剝夺自己的生命的；但是当沒有什么东西再支持他对于自己生命的爱的时候，那么，活着就变成了最大的不幸，而死亡对于願意逃脫生活的人就成了一种責任。①

---

① Malum est in necessitate vivere: sed in necessitate vivere, necessitas nulla est. Quid ni nulla sit? Patent undique ad libertatem viœ multœ, breves, faciles. Agamus Deo gratias, quod nemo in vitâ teneri possit。

V. Senec. Epist. XII.

（不幸的是必須生活：但必須生活并非必然生存。旣非必然生存，那么会怎样呢？显然到处展开着許多旣方便又簡捷的自由之路的。感謝上帝，沒有人能够掌握生命。参看塞納格的《书信》第十二。）

一个不能或不願給我們提供任何福利的社会，就丧失对我們的一切权利；一个坚持使我們的生存成为不幸的自然，便命令我們从它那里走开；我們死去和我們进入生命之中，同样都是在完成自然的指令。对于同意死的人来說，那就是沒有什么不可以解救的不幸；对于拒絕死的人来說，那就是还有一些使他留恋世界的好东西。在这种情形下，就願他能喚起他的力量，以及自然还在給他的勇气和方法去反抗压迫他的命运吧；只要自然还給他留下对于快乐的感觉和要看見自己困苦的終結的希望，那么自然就是还沒有把他完全地抛弃。至于迷信的人，他的痛苦是沒有极限的；要想縮短自己的痛苦都不被許可[1]。他的宗教命令他不断地去呻吟；禁止他求救于死（这个死，对他来說其实正是另一个不幸生存的开始），他会因为敢于提前执行了上帝后来才要給他的命令的緣故而受到永恒的懲罰，这个残酷的上帝喜欢看见他一步步地陷于絕望，不願意人沒有它的意旨大胆离开它給人指定的地方。

人們只是按照自己的感觉方式去规定自己的判断；他們把那些以为很少与原因相称的激烈行动、或是那些仿佛把人們假定享有感官的生物不能停止追求的那个幸福予以剥夺的激烈行动，叫作懦弱或发狂；当我們看见一个人被很少触动我們的东西所强烈地感动、或当他不能忍受我們自己滿以为能以比他更多的坚强来担当的种种不幸的时候，我們就把这个人当作弱者看待。我們指

① 基督教义和基督教徒的民法，在非难"自杀"这一点上是矛盾百出的。旧約在撒姆松（Samson）、爱勒阿撒尔（Eléazar）身上，即是說在上帝很喜欢的一些人身上，就对这点提供了一些例子。"默西亚"（救世主）或基督徒們的上帝之子，如果他的死当真是心甘情願，那么这显然是一个"自杀"。对于許多自願受刑的殉教者以及把自己逐漸毁灭作为功德的苦修士，我們都可以这样說。

責牺牲自己生命的人发疯、狂暴、傻瓜，这生命，我們毫无分别地把它看成是最大的財物，是属于那类在我們看来是决不应作这样重大牺牲的东西的。我們就是这样，常常自己僭称是用别人的观察和感觉方式裁判幸福的人：一个在失掉財富后自杀的吝啬鬼，在不太迷恋于財富的人的眼中看来是一个糊涂虫；他决沒有感到，对于一个吝啬爱財的人，沒有錢生活就只是一个继續不断的苦刑，在这世界上，沒有什么东西能够解除他的痛苦；这个不太爱錢的人会向你說，要是他处在这个人的地位，他就不会这样作；可是，为要完全处在另一个人的地位，那就需要有这个人的机体、气质、情欲和观念；他应当是这个人，并且使自己处在同样的环境中，被同样的原因所引动，而在这种情形下，所有的人都会像那个吝啬鬼一样，在失掉那作为自己幸福的唯一来源之后，一死了之。

剝夺自己生命的人，只有当世界上沒有絲毫能够使他快乐或使他摆脫痛苦的东西的时候，才走到如此与他的自然傾向相反的极端。他的不幸，不管他怎么样，对他总是实在的；他那无論是坚强还是軟弱的机体，总归是他的而不是别人的机体；一个想像自己病了的人却很实在地感受痛苦，一些恼人的恶梦事后却很眞实地使人觉得不自在。所以，只要有人自杀，我們就应該結論說，原来是一件好东西的那个生命，现在对他已变成了一个最大的不幸；生存在他看来已經丧失一切魅力；整个自然再沒有什么东西可以誘惑他；对于他，自然的迷人的邪法已經不灵了，而根据他的被扰乱了的判断对于生存和非生存所作的比較，非生存在他看来要胜于生存。

也許很多人少不了会把这些反抗旣有成见、允許不幸者自絕生命的言論看成是一些危险的东西：可是，决定人們采取一种这样

激烈的解决法的，决不是这些言論；使人在心中产生毁灭自己的打算的，乃是一种由于忧伤而变得苛刻起来的气质、是一个多胆汁而忧郁的身体組織、是机体里面的一种毛病、是机制里面的一种紊乱；是必然而不是一些理論上的思辨。只要他还有理性、或只要他还抱有作为一切不幸之最后安慰的希望的时候，是沒有什么东西可以邀他去走这条死路的；至于目光离不开自己的煩恼和困苦、精神上总盘据着自己的种种不幸的命运不济的人，就被迫只有向这些不幸想主意。此外，对于一个日益陷于失望的不幸者、一个被忧愁所压倒、被悔恨所折磨、再沒有理由使自己对别人成为有用、自暴自弃、再沒有心思来保存自己的生命的憤世者，社会又能对他們許給什么方便和帮助呢？假如人們有一天能够作到說服坏人，让他們在我們眼前撤去那些不方便的东西，假如他們不能做，那么法律将不得不予以摧毁，这个社会不是因此更要幸福些嗎？假如这些坏人能够預先防到为他們准备下的耻辱和刑罰，他們不是也更要幸福些嗎？

既然生命对于人一般是所有財物中最大的一种，可以猜測破坏自己生命的人是被一种不可战胜的力量所拖引着的。正是过分的不幸、失望、由于忧郁所引起的机械內部的紊乱，才使人去寻死。这时候，他被相反的冲动所动搖，像我們在前面已經說过，便不得不循着一条中間路綫，引他走向死亡：如果人在一生中沒有一刻是自由的，那么在結束他生命的这个活动中他就更不是自由的。[①]

可见，自杀的人并沒有像人們所說的那样侮辱了自然，或者，

① 据說，在气候使居民們趋于忧郁的英国，自杀是很流行的。在这个国度中，自杀的人被人說成是“喜怒无常的、随月之盈虧而变的人”；他們这种病好像并不比脑筋錯乱更招人譴責。

如果人們願意的話，侮辱了自然的創造主。他在采取了自然留給他为跳出自己的困苦的仅有的道路时，他也就是順从了这个自然的冲动；他通过自然給他敞开着的大門退出了生存；他在完成必然的法則时不能說是侮辱了自然；必然的鉄掌，既然扭断了使他的生命成为可欲求的并且推动他去保存自己的这根发条，就給他指出他应当从自覚太不幸而不願在那里停留下去的行列或体系中退出来。祖国或家庭，决沒有权力对这样一个成員——即它不能使他幸福而且也不能对他再有什么希求的成員，有所埋怨。为了成为有益于国家或家庭的人，就应該珍爱自己的生命、有心去保护它、热爱把自己和别人結合起来的那些联系、并且能关心他們的幸福。最后，为要使自杀的人在来生遭受严惩，为自己的仓促行为而飲恨終身，那么他就必需在来世还要活着，因此他也就必需在来世中带着他的器官、感觉、記忆、观念和他现在的生存和思維方式。

总之，再沒有什么比給人启发对于死的輕視、从他們精神中驅走人家給他們灌輸的关于死后的种种錯誤观念更要有益处的了。对于死的畏惧永远只能造成一群胆小鬼；对于假想的死后的恐惧只能造成一些迷信极深和愁眉不展的虔誠者，既无益于他們自己，也无益于别人。死就是一种手段，一种决不該从被压迫者——人們的不公时常逼得他們走投无路——的道德上給剝夺的一种手段。如果人不怎么怕死，他們就不会是奴隶，也不会是迷信者。眞理可能会找到一些更热情的捍卫者、人权将要被人更大胆地支持、謬誤将要更强烈地遭到打击、暴政将要永远被排除在各民族之外；懦弱滋养暴政，而恐惧又使暴政綿延。一句話，只要人們的意见迫使人們自己战战兢兢，那么人們就既不能快活、也不能幸福。

第十五章　論人类的利益，或論人对幸福的种种观念。人沒有德行便沒有幸福

效用，像我們在別处已經讲过，应該是人的判断的唯一尺度。成为有用，就是助长自己同类們的幸福；成为有害，就是助长他們的不幸。这一点既已确立，那就让我們来看一看直到现在我們所建立的那些原則，对于人类究竟是有益呢还是有害、有用呢还是无用。如果人的一生时时刻刻都在追求自己的幸福，那么他对能給他提供幸福的东西、或是能把获得幸福的方法供給他的东西，就应該表示贊成。

在这以前我們曾讲过的那些，已能用来确定我們关于构成幸福这种东西的观念：我們已經使人看到，这个幸福不过就是連綿不断的快乐而已①；但是，为让一件东西使我們喜欢，那么它在我們心上造成的印象、它給我們的知觉、它留給我們的观念、一句話，它在我們身上所引起的种种运动，就一定要相类于我們的机体、气质和个别的本性，即被习惯以及被給我們以或多或少永久的或暂时的存在方式的无穷环境或原因所改变了的本性：这件触动我們或把观念留給我們的东西，它的活动一定要經常在增加，而远不是自行削弱或是自行消灭：这件东西也一定要把我們的机械所不

① 参看第九章。

断需要的适度的活动性給与我們的机械而不疲乏、耗尽或扰乱了我們的器官。什么东西才具备所有这些性质呢？什么人才具有能經受一种继續不断的激动而不衰弱、不疲乏、并且不感到困难的一些器官的呢？人只要能沒有痛苦地生存着，他是常常願意尽可能强烈地感知他自己的生存的。我說什么好呢？他常常同意，与其毫无感觉不如感觉痛苦。他熟习于很多很多事物，这些事物，起初可能是以一种令他很不愉快的方式感动他，而往往終于成了他的需要，或是成了完全不能再使他感动的东西①。实在，在自然中，到哪里去寻找能时时刻刻把一些在分量上相称于我們的机体情况、而它的动力能使它們具有永恒变化的能动性供給我們的那些东西呢？最銳利的快乐常常都是不持久的，因为引起我們最大的衰竭的正是这些东西。

如要毫不間断地感到幸福，那就需要我們生命的力量是无穷尽的；就需要我們的生命在自己的可动性之上还加上一种生气蓬勃的活力、一种任何东西都摧毁不了的坚固性；或者，就需要那些把运动传递給我們的事物，能够按照我們的机械被迫相继經过的那些不同情况，获得或是丢掉一些性质；就需要事物的本质和我們那受着千百种在我們不知不觉中、也不管我們願意与否就在改变着我們的原因之不断影响的机体条件，以同样的比例变化着。如

① 我們在烟草、咖啡、以及特别是欧洲人为奴役黑人和控制野蛮人所借用的白酒里面，可以找到这样一些例子。也許这就是为什么我們要去看悲剧、而老百姓去看罪犯的执行（这对他們就是一些悲剧）的原因所在。总之，想感觉或想被强烈地感动的欲望，似乎就是好奇心、以及我們在猎取神奇、超自然、不可思議、和一切使我們想像大为活跃的东西时所伴有的那种貪心的根源。人之不肯放手他們的宗教，正如野蛮人之不肯放手他們的白酒。

果我們的机械时刻都在感受着由于空气的不同程度的弹力、重量、清浊、我們血液的不同程度的热力和流动、以及在我們肉体的不同部分之間的不同程度的秩序或和諧所产生的或多或少显著的变化；如果在我們有生之时的每一刻，我們幷沒有同样的神經的张力、同样的筋絡的弹性、同样的精神的活动性、同样的想像的热力等等，很显然，那就是因为不常常保有同样性质的一些同样的原因，幷不能任何时候都能以同样方式来感动我們的緣故。这就是为什么以前让我們喜欢的东西现在却引不起我們的喜爱；这些东西幷沒有什么明显的改变，而是我們的器官、机体的条件、观念、我們的观看和感觉方式有了变化；这就是我們的无常性的泉源。

如果同样的一些事物都不能常常使同样的一个人感到幸福，那么它們就更不能使所有的人都喜欢、或是同一幸福幷不能适合于一切人，这是很容易使人感觉到的。在气质、力量、机体、想像、观念、见解和习惯上各不相同，而且被无穷的物质或精神的环境所各式各样改变了的人，必然对于幸福有极不相同的看法。一个吝嗇者的幸福和一个揮霍者的幸福不能相同；一个纵欲者的幸福和一个情欲冷漠的人的幸福不能相同；一个沒有节制的人的幸福和一个重視健康的理智的人的幸福也不能相同。因此，每个人的幸福都是由于他自己的自然机体以及曾改变过他的种种环境、习惯、眞实的或錯誤的观念等等綜合而形成的；这个机体和这些环境既然从来就不一样，因此构成这一个人的願欲之对象的东西，必然是为另一个人所漠視、或甚至是为他所不喜的，幷且，正如我們在前面說过，誰也不能判断能助成他的同类們的幸福的东西是什么。

人們所謂的**利益**，就是每个人按照他的气质和特有的观念把

自己的安乐寄托在那上面的那个对象；由此可见，利益就只是我們每个人看作是对自己的幸福所不可少的东西。还应該从这里得到这样的結論：在这世界上，全然沒有利益心的人是絕对沒有的。吝啬者的利益就是积攒錢財；揮霍者的利益就是把錢財花掉；野心家的利益在于获得权力、头銜和爵位；謙逊的智者的利益在于享受安静；放蕩者的利益就是要毫无选择地投在各种各样的快乐之中；小心謹愼的人的利益就是要禁絕一切可能对他有害的东西。坏人的利益就是要用一切代价来滿足自己的情欲；有德行的人的利益則是用自己的行为去博得别人的爱慕和贊許，决不干那些在自己的眼下糟踏自己的勾当。

这样，当我們說"利益就是人的行动的唯一动力"的时候，我們就是由此指出，每个人都是为自己幸福以自己的方式而劳动的，这个幸福，就是被他寄托在或是可见的、或是隐蔽的、或是眞实的、或是想像的某种对象之中，而他的行为的整个体系也是傾向于取得这个幸福。承认了这一点，那么，决沒有哪个人可以称得上是无私心的人；这个名称只是給予我們不知他的动因或是我們贊許他的利益的那种人的。我們就是这样，把那种对于援救陷在不幸之中的友人的快乐远比对于把无益的金錢鎖在保险箱中的快乐更能触动他的心的人，叫作慷慨的、忠誠的和无私心的。我們称呼所有把自己名誉的利益看得比自己財产的利益更要貴重的人为无私心的人。最后，我們把所有对自己幸福之所寄托的对象作了一些牺牲、因为我們并不以同样价値寄托在这个对象之上的緣故而判断他們的牺牲未免过大的人，叫作无私心的。

我們对于别人的利益所以往往很不正确地加以判断，不是因

为促使他們活动的那些动力过于复杂而为我們所不能认識；就是因为，如果想要像他們那样判断，就一定要有和他們同样的眼睛、同样的器官、同样的情欲和意见：然而，事实上我們却只能根据别人的行动在我們自己身上产生的結果去判断别人的行动，因此每当促使他們进行活动的那个利益对人类产生某种好处时，我們就对这些利益大加称贊；我們就是这样贊美价值、慷慨、对于自由的爱、伟大的才能、德行等等，于是我們也就只称贊那些为我們所頌揚的人曾把自己的幸福寄托在那里的那些东西。我們称贊他們的資质，虽則我們还不能感到从他們資质中将要产生怎样的一些結果；但即使在这个判断內，我們自己也不是沒有私心的；經驗、反省、习慣、理性曾給我們以道德的趣味，我們在眼见一个伟大而慷慨的行动时所得到的快乐，和一个有审美观念的人在欣賞一幅并非为他所有的美丽的图画时所得到的快乐，同样之多。养成实践道德习慣的人，在他心目中不断有着博得别人的爱戴、尊重和援助的利益，正如他心目中有着自爱、自重的需要一样；充滿这些已經在他身上变成了习慣的观念，他甚至禁止自己去作在他眼目中可能使自己卑賤的别人看不见的种种罪恶，他好像是一个从小就养成了洁癖的人，因为看见自己髒了，虽然誰都沒有看见但他仍然感到很难过。好人就是这样的人：眞实的观念給他指出他的利益或幸福是存在于这种活动方式之中，即别人为了自己的利益不能不去爱和不能不去称贊的那种活动方式之中的。

这些被正当地发展起来的原則，就是道德的眞正基础；再沒有比建立在一些被人們放在自然之外的想像的动因之上、或是建立在某些思辨的哲学家們看作是先于一切經驗、并且不依賴那些对

我們产生一些好处的先天的感情之上的道德，更是虛构的了；人从本质上就是自己爱自己、願意保存自己、設法使自己的生存幸福[①]；所以，利益或对于幸福的欲求就是人的一切行动的唯一动力；这利益依賴于人的自然的机体、他的需要、他获得的观念，以及他沾染上的种种习惯；当一个敗坏了的机体或是一些錯誤的意见，給他指示他的安乐就在那些不仅对他本人而且也对别人无益或有害的事物之中的时候，毫无疑問，他是陷在錯誤中的：可是，当一些眞实的观念使他把自己的幸福寄托在一种有益于人类、为别人所称贊、幷且使他成为人們所关切的对象的行为中的时候，他就是向德行稳步前进了。如果道德学不給人証明他們的最大利益在于成为有德行的人，那它就会是一种空洞的科学。一切义务只有在取得一种善或避免一种恶的蓋然性或确实性上才能建立起来的。

实在，一个有感觉有理智的动物，在有生之日，他时时刻刻都不能不注意自己的保存和安乐；他应該为自己求得幸福；但是，經驗和理性很快給他証明，如果沒有援助，光靠自己他是不能給自己提供为幸福所必需的一切东西的；他和一些同他一样有感觉、有理智、专心于个人的幸福、幷且能够帮助他获得自己所願欲的东西的人們一起生活；他觉察这些人，只有在对他們的安乐有关系时，才給自己方便；因此他得到結論：为了自己的幸福，就需要自己在行为上，时时刻刻出之以一种宜于得到那些最能协力于实现自己目

① 塞納格說：Modus ergo diligendi proecipiendus est homini, id est quomodo se diligat aut prosit sibi; quin autem diligat aut prosit sibi, dubitare dementis est。（所以人是生来就知道关怀的方法的，换言之，知道怎样关心自己和保护自己；誰若說不会关心自己或保护自己，那么傻子也会怀疑。）

的的人們的欢心、称贊、尊敬和援助的方式；他看到，对于人的安乐，最需要的还是人，并且为了使别人有利于自己的利益，就应該使他在协助自己計划的实现中发现种种眞实的好处：把眞实的好处給与人們，这就是有德行；有理性的人因此不能不感到，成为有德行的人是对自己有利的。德行不过是一种用别人的福利来使自己成为幸福的艺术。有德行的人，就是把幸福給与那些能回报他以幸福、为他的保存所需要、并且能給他以一种幸福的生存的人們的人。

这就是一切道德学的眞正的基础；功劳和德行是在人的本性和需要上面建立起来的。只有由于德行人才能使自己幸福[①]。沒有德行，社会就既沒有用处，也不能存在；除了集合起一些为相爱的欲望所鼓舞、并准备为相互的利益而劳动的人之外，社会不能有什么眞实的好处；如果构成家庭的成員們不是滿心情願地彼此帮助、互相分担生活的苦难、并且用联合起来的努力去避开自然所强加在他們头上的不幸，那么，在家庭中便决沒有什么溫暖。夫妇的联系，只有在它使两个由于合法快乐的需要而結合起来的人的利益一致、从而支持了政治的社会并且能为社会形成一些公民的情况下，才是甜蜜的。而友誼呢，則只有当它特别是把一些有德行的、就是說，为助成彼此幸福的誠摯的热望所鼓舞的人們联合起来的时候，才有乐趣。总之，只有由于表现了德行，我們才能博得所有同我們有关系的人的情感、信任和尊重：一句話，光是自己一个

① Est autem virtus nihil aliud quam in se perfecta et ad summum perducta natura。CICERO, de Legibus I.（道德不是别的，就是成全自己，把本性提高一步。西塞罗，《論法律》，第一章。）他在另一处又說：Virtus rationis absolutio definitur。（德行就是理性能自主。）

人，是誰也不能成为幸福的。

实在，每个人的幸福依賴于他在一些人（命运使他处于这些人当中）的內心引起并培养起来的种种情感；显赫的身世固然足以使人头暈目眩；威权和力量固然足以取得别人并非出自心願的敬意；家資豪富固然可以賄买那些低下和卑劣的灵魂；然而唯有人道、慈惠、同情和公正，才能毫不費力地得到一切有理性的人所感到需要的那些如此溫柔的亲切、深情、和尊重的情感。成为有德的人，就是把自己的利益放在同别人的利益相适合的那种情况之中；就是享受那些施給别人的善举和快乐。凡是他的天性、教育、思索、习慣都使他能够具备这些条件而他的环境又使他心滿意足的人，便会成为使所有接近他的人感到兴趣的人物：他无时无刻不在享受；他快乐地在每个人脸上看到滿足和喜悅；他的妻子、孩子、朋友和僕人們，都用坦白而安詳的面孔对他，都向他表现他可以从中看出自己的为人所产生的那种知足与和平；围繞着他的一切都准备分享他的快乐和痛苦；被别人爱戴、尊敬、重視，这一切又很快意地回到他的自身；他认識他自己在一切人心中所获得的权利；他庆幸自己成了一种幸福的泉源，由于这幸福，多少人都和他的命运連在一起。我們对于自己的种种爱的感觉，当看到它們被命运使我們連在一起的一切人所分享的时候，就变得百倍地甘美有味。德行的习慣給我們造成一些德行足以使之滿足的需要；德行就是这样往往成了自己的报酬，它把它給与别人的那些好处，自己給了自己。

人們少不了要向我們說，甚至还要給我們証明：在现在的世道下，德行，远不能使实践它的人得到安乐，反而使他們时常陷于不幸，給他們的幸福安置一些继續不断的障碍；到处，我們看见德行

是得不到报答的；我說什么呢！千百种事例可以使我們信服，几乎在所有国家中德行是被人仇恨、遭人迫害、使人不得不抱怨人們的忘恩和不公的。我这样回答：我承认由于人类迷誤的必然結果，德行很少引向一般人懂得把幸福寄托在其中的那些事物上去。大多数社会，常常被那般由于无知、謟媚、偏见、权力的濫用、以及罪而不罰等等共同使之成为德行之敌的人們所統治，往往不惜把它們的尊重和恩惠給与那些不肖的屬下，只奖賞浅薄而有害的才能，而决不給有功劳的人以他应得的公平。不过善良的人从这个組織得如此之糟的社会中，既不貪图得到奖賞，也不貪图得到推崇：他滿足于一个家庭生活的幸福，并不想加多那些只会給他增加危险的关系；他知道一个邪恶的社会乃是一股正直的人不能与之相附的歪风：于是他躲到一边去，远远离开那条他将无可幸免会被践踏以死的馳驅的道路。他在自己的范围里尽可能地作善事；他听凭那些願下战場的恶人去自由活动；他为他們遭受的打击叹息，他庆幸自己的平凡把他置于安全之中；他哀怜那些由于錯誤以及由于作为錯誤之命定的和必然的結果的情欲而成为不幸的国家；它們只拥有一些不幸的公民；这些公民，远不去想到他們的眞实利益、远不去为他們相互的幸福而劳动、远不去感到德行对于他們应該是如何地可貴，反而公开地互相攻打、或是暗地里自相残杀、并且憎恶那使他們放肆的情欲感到不便的德行。

当我們說德行就是它自己的报酬时，我們只想簡单地声明，在一个社会中，如果它的視綫是被眞理、經驗和理性所引导的話，那么每个人就会认識他的眞实的利益，会意識到社会的目的，会发现完成自己的义务的种种好处或实在的动因，一句話，会深信要想使

自己得到稳固的幸福，他就应該从事于自己同类們的福利，并且应該博得他們的尊重、爱戴和援助。最后，在一个組織良好的社会中，政府、教育、法律、模范和訓练，应該相諧地給每一个公民証明，他作为一分子的那个国家乃是一个沒有德行便不能幸福和生存的整体；經驗应該时时刻刻使他深信，部分人的福利只能从全体的福利中得来；正义会使他感觉到，社会，为要成为有益的，就应該是一个意志的体系，在这个体系中，凡以符合于全体利益的方式而活动的意志，必然要感受一种有益的反应。

但是，唉！由于人們的錯誤在自己观念中所造成的这种黑白顚倒的情形，那个被賤視、被放逐、被迫害的德行，就再也找不到它有权期望产生的任何好处。人們不得不把一些未来的奖賞指給它，这些奖賞是它在现世中几乎永远被剝夺了的；人們相信不得不哄騙、誘惑、和吓唬凡人們，为使他們服服貼貼遵循一种一切都使他們感到不舒服的德行；人們用一些遙远的希望来塡滿他們的心；用一些悲慘的恐怖使他們慌恐，这样誘使他們順从那一切都使他們感到可恨的德行，或是使他們掉头躲开那一切都使他們觉得可爱而必需的恶行。政治和迷信就是这样，凭借着种种幻想和引动人心的利益的力量，想要补自然、經驗、开明的政府、法律、教育、模范、以及一些合理的意见所能給人提供的种种实在而眞实的动因的不足。可是这些人，为模范所牵引、为习尙所左右、为必需而又同样危险的情欲弄瞎了眼睛，对于人們給他們所作的那些不确定的諾言和威胁，是絲毫不注意的；他們的快乐、情欲、习惯之现时的利益，常常占了人們指示他們去获得未来福利和避免种种不幸这种利益的上风。这种种不幸，每当他們拿来和现在的利益比較的

时候，在他們看来都是一些靠不住的东西。

迷信就是这样，远不能从原則上造成一些有德行的人，而只是把一种严酷而又无益的桎梏强加在人們的身上：实际上只是那些热心者或懦弱的人才套上了这个桎梏，他們的意见使自己成为不是不幸的就是危险的人物；而且这些人，战战兢兢地嚼着人家穿在他們口中的口嚼，也并沒有使自己成为更为优秀的人。实在，經驗給我們証明，那样多原因积累起来，給与腐朽的急流以一股无可抗拒的力量，而宗教却是徒然想挡住这个急流的一道堤。加之，这个宗教本身，难道不是用它所放纵并且圣化了的一些危险的情欲，增加了国家的混乱嗎？几乎在一切地方，德行只不过为某些坚强的人所具有，这些人抵抗得住偏见的激流，对他們在社会上所散布的种种善举任劳任怨，謙虛地以博得少数贊同者的賞識为满足，而对于不公平的社会所常常只許給卑下、阴謀、罪恶勾当的那些小恩小惠，是全然无所动心的。

尽管不公平統治着这世界，但到底总还是有一些有德行的人；甚至在最坏的国家中，也有一些慈善的、认識德行的价值的人，他們知道德行这东西即使在它的敌人那里也会得到敬意的；有些人至少可以自满于那些內心的或隐匿的酬报，这些酬报，大地上沒有任何权力能够把它們从这些人身上夺走。实在，善人有权利获得那些其行为与自己正相反的人們的尊重、敬仰、信任和爱戴；邪恶不得不屈从于德行，自慚形秽地承认德行的优越。除去这种如此溫柔、如此巨大、如此确实的优势不算，当整个世界都以不公对待善人时，也还給他留有自爱自尊、愉快地进入自己心之深处，用别人如果不盲目也应当具有的那同样的眼睛去鉴賞自己的行动的快

乐。沒有任何力量能够夺走他由于自己而得到的尊重；这种尊重心，如果毫无根据，就只不过是一种令人可笑的情感；只有当它以一种令人屈辱、令人恼火的方式表现自己的时候，它才应当是可非难的；我們把这种情感叫作**驕傲**；如果它只根据一些微不足道的事物，我們就称它是**虛荣**；如果我們发现它是合法的而且有根据，我們便不能譴責它，当它根据一些确实有益于社会的德行和才能，尽管这些德行和才能并不能为社会所欣賞时，我們也仍然把它叫作**高尙**、**灵魂的伟大**、**高貴的自負**。

那么，让我們不要再听那些迷信的胡說吧，它們是我們幸福的敌人，它們想破坏我們的幸福直到我們心的深处；它們要我們恨自己、輕視自己；它們硬要把在这敗坏的世界上留給德行的往往是仅有的那种酬报从善人那里夺走。在他心中消灭了一种有根据的自尊心之如此正直的情感，这就等于把推动他去为善的那根最有力的发条打断。这样一来，在大部分人类的社会中，还給他留下什么动力呢？在这些社会上，我們不是看见德行遭到輕視、遭到打击，而大胆的罪恶和巧妙的恶行却得到奖賞嗎？我們不是看见热爱公共福利被說成是疯狂；如实完成自己的义务被看作是欺騙；同情、慈悲、溫和和夫妇間的忠誠，以及眞摯不渝的友誼，都受到輕視而且被当作可笑的东西看待嗎？人要活动，就必需有一些动因；人只是为了自己的幸福才或好或坏地活动；凡是他判定是自己的幸福的东西，就是他的利益；他决不会无緣无故地去做什么；而且当他做了一些有益的活动而人們不給他报酬时，他就会不是变成和别人一样的坏人，就是要用自己的双手設法取得补偿。

承认这一点，可见善人并不是完全不幸的；他所应得的奖賞不

能全部被人所剝夺；德行能够当作是輿論上的財富或幸福，什么东西也不能代替它。可是正直的人也不能免于苦痛；正和坏人一样，他是可以有物质上的痛苦的；他能够陷于貧困，他往往是誣蔑、不公、忘恩和仇恨的众矢之的；但是他在逆境、困苦和忧伤之中，也会在自己身上找到一种支持；他滿意自己、尊重自己、意識到自己的尊严、认識到自己的正义的善良、由于深信自己动机是正义的而感到自慰。这些支持，在坏人那里是沒有的：坏人，也和善人一样，同样可以得到残疾和受到命运的播弄，在他心里只会发现一些忧虑、惋惜和悔恨；他意志消沉，得不到自己良心的支撑；他的精神和肉体觉得同时受到各方面的压迫。善人决不是一个无感觉的禁欲主义者；德行也决不提供无感觉性；但是，如果他得到残疾，他不会像坏人病了那样怨天尤人：如果他陷于貧困，他不会像落在困苦中的坏人那样感到不幸；如果他失掉宠爱，他也不会像坏人失意那样，痛不欲生。

每个人的幸福有賴于他的被培植起来的气质；自然造成一些幸福的人；文化、教育、思索，則使自然所形成的这片土地肥沃起来并使它能产生一些有益的果实。天生幸福的人，就是从自然接受了一个健康的身体、活动灵敏的器官、一种正确的精神、和一顆其情欲与欲求都和命运曾把我們置于其中的环境相类似和相适合的心。当自然已經給了我們一定分量的活力和能力、足以使我們获得我們的身体状况、思維方式和气质促使我們去欲求的事物时，自然也就是为我們作到了一切。当这个自然給了我們一种过于沸騰的血液、一种过于活动的想像、以及一些对于在我們的环境中不可能得到的、或至少是不費一些可能危及我們福利并扰乱社会安宁

的非常努力便不能得到的那些事物的急迫的欲望时，那么，自然便是送給了我們一件不幸的礼物。最幸福的人通常大概就是这样一些人：他們具有一个和平的灵魂，这灵魂只希图一些它能用一种宜于維持它的活动而不給它引起过于麻烦而猛烈的震动的劳动就能得到的东西。一个哲学家，他的需要很容易被满足、沒有野心、高兴和少数友人交游聚談，无疑地要比一个野心勃勃、滿想蹂躪世界而終归失望的征服者，生来要幸福些。凡是生来幸运的或是自然使他能够受到适宜的改变的人，是决不会有害于社会的：社会通常只是被那些生来不幸的人所扰；这些人喧嚷不休、不滿意自己的命运、为情欲弄得昏头昏脑、迷恋于种种艰难的事物，是这些人把社会弄得烏烟瘴气，以便取得那些他們把自己的幸福寄托在其中的想像的好东西。对于一个亚历山大，要使他那已經形成了錯誤观念并因此使得他的想像如饥似渴的对于光荣的欲求得到滿足，就需要有多少帝国毁灭、多少民族浴于血中、多少城市化为灰烬；对于狄奥日尼（Diogene），只需要一支大木桶和表现怪癖的自由；对于苏格拉底，只需有形成一些有德行的弟子的这种快乐就够了。

人，既然由于自己的机体的緣故是一个时常需要运动的生物，因此必然时常有所欲求；这就是为什么得到东西过分容易，很快就会使这些东西对人变成无味。为要感觉幸福，一定要为取得这个幸福曾作过种种努力；为要在享受中觉得快乐，一定要这个欲求是被一些阻碍所刺激；毫不費力而得到的一些好东西，是很快就会使我們感到索然寡味的。对幸福的期待、自己为得到幸福而作的必需的劳动、以及想像使我們对幸福所构成的变幻而繁多的图画，都給与我們脑子以它所需要的运动，使它运用自己的种种能力，使它

所有的动力都活动起来；一句話，給它一种惬意的活动，这种惬意的活动，就是对幸福本身的享受也决抵消不了的。活动是人类精神的眞实的要素；只要精神一旦停止活动，它便陷于煩恼。我們的灵魂需要观念，正如我們的胃之需要食物。①

所以，欲望給我們的那个冲动，本身便是一件很好的东西；它之对于精神，犹如体操之对于身体；沒有它，我們便会在人家給我們的那些食物中尝不到任何口腹之乐；正是口渴使得飲水对我們成为如此惬意的快乐；生命就是再生的欲望和滿足了的欲望之永不間断的循环。对于劳动的人，休息才是一件好东西；对于无所事事的人，它便成了煩恼、忧愁和种种恶行的泉源。不間断地享乐，就是絲毫乐趣也沒有享到；沒有任何欲望的人，无疑是比受苦的人更要不幸些。

这些基于經驗的思考应該給我們証明，坏和好同样都要依賴于事物的本质。幸福，为使人感觉到，是不能連續不断的；为使人的快乐有个間歇，劳动对人就很必需；人的身体需要运动；他的心也需要欲望；唯有不舒适才能使人尝到舒适的滋味；正是这个不舒适才在人的生命的图画中形成一些阴影。由于命运的一道不能收回的法則，人們都被迫不滿意于自己的命运、被迫去为改变这个命运而作出一些努力、彼此羡慕他們之中不論誰都不能完滿享受的那一种幸福。穷人就是这样羡慕富者的豪富；而富者却往往比穷

① 学者和文人比那些无知者和无所事事的人、或是那些不习于思維和学习的人都占着便宜的地方，就在于学习和思考給他們提供了观念的杂多和变化。一个肯思維的人的精神在一本好书中所找到的养料，比一个无知者的精神在他的财富給他提供的一切快乐中所找到的要多些。学习，就是堆积許許多多各种各样的观念。正是观念的杂多和配合使人与人之間有了这样多的差别，使人优于其他的动物。

人更不幸；因为富人也羡慕他在穷人身上所看见的那种勤劳、健康、以及即使在困苦之中也仍然时常面带笑容的那种种优点。

假如所有的人都对一切感到满意，那么世界上就不会再有什么活动了；为要幸福，就一定要欲望、活动和劳动；这就是一个自然的秩序——即生命被納入这个自然的活动之中的自然的秩序。人类社会所以能够继續存在下去，就只由于人們把自己的幸福寄托在其中的那些事物之继續不断的交換。穷人不得不欲求和劳动，以便取得他知道为保存自己的生命所必需的那些东西；吃飯、穿衣、住房、传种，这就是自然所給他的第一需要；这些，他都满足了嗎？可是很快他又不得不創造一些完全新的需要，或不如說他的想像只是对最初的那些需要求其精炼；它設法使它們多样化、願意它們更富有刺激性；当他一旦达到豪富，尝遍了各种需要和各种需要的綜合，他就开始厌恶、觉得沒有什么滋味了。不再劳动了，他的身体就逐渐变得迟緩起来；缺乏了欲望，他的心也陷于衰懈萎頓；被剝夺了活动性，他便不得不把自己的財富分别交給一些比他活动、比他更勤劳的人；这些人，为了自己的利益，就負責为他而劳动、給他提供需要、使他擺脫困倦、满足他一时的意欲。富人和老爷們，就是这样激起穷人的能力、活动性和技艺来；而这穷人就在为别人劳动时也为自己的安适付出了劳动；这样，想改善自己命运的欲望使人們互相需要；常常更新而永不满足的欲望就是这样成为生命、健康、活动性、以及社会的根源。假如每个人都能自給自足，那他就沒有絲毫必要去过社会生活；我們的需要、欲望、幻想，使我們依賴别人，并且使每个人为了自己的利益都不得不成为有益于那些能够給自己提供自己所沒有的东西的人們。一个民族，

不过是由于需要或快乐而互相联系起来的多数人的联合；最幸福的人，就是需要最少而满足他們需要的方法最多的那些人。

在人类的某些人里面，一如在一些政治社会里面一样，需要之不断进步是一件必然的事情；它是建立在人的本质之上的；自然的需要一經滿足之后，必然要代之以我們所說的想像的需要或輿論的需要；这些需要与前者同样成为我們幸福所不可少的东西。許可美洲蛮人赤身裸体到处奔走的习慣，迫使欧洲民族的开化的居民穿衣服；穷人以有一件朴素的終年穿用的衣服为滿足；有錢的人則願意有适合于每个季节的穿著；如果他沒有新装更換，他便感觉痛苦；如果他的穿著不能显示給別人他的豪富、爵位和优越，他便会觉得煩恼。习慣就是这样使富人的需要层出不穷；他的虛荣心本身变成了一种需要、一种使千百只手动起来忙于使它得到滿足的需要；但这种虛荣心也給那些穷人提供了一些生存的方法。习于盛宴、习于在衣著方面讲究奢华的人，当他被剝夺了那些他附之以幸福观念的豪富的标志的时候，自己便感到和沒有什么穿的那种穷人同样可怜。今日开化的一些民族，都是由野蛮的、轉徙的和游蕩的人开始的；他們忙于打猎和战爭、迫于艰难地寻找着食物；漸漸地，他們定居下来、从事于农业，后来又从事于商业；他們精炼了最初的一些需要；又扩充了需要的范围；他們曾想像出千百种方法来使这些需要得到滿足：这就是在一些有感觉的需要并且为要幸福而必然要使自己的感觉多样化的能动的人那里的自然而又必然的漸进过程。

随着人們的需要的逐漸增多，他們也就变得更难于滿足；他們不得不依賴于他們的多数的同类；为激起这些人的活动性，为使这

些人都来助成自己目的的实现，那么人們就不能不自己給自己提供种种东西，才能招請他們来滿足自己的欲望；一个野蛮人只要伸手去摘下那足以作为他的食物的果子就够了；而一个在繁荣的社会中的豪富的公民，則不得不使千百双手活动起来，去創造那些已然成为为喚起他那衰退的食欲或滿足他的虛荣心所必需的豪华的盛饌和考究的菜食了。由此可见，我們不得不在我們的需要增多的同时，相应地增多滿足需要的方法。財富不外是契約的一些手段，我們凭借这些手段便能使多数的人共同出力来滿足我們的欲望，或是能由于他們自己的利益去招請他們来成全我們的快乐。富有的人，如果不向貧困的人們声明他能供給他們一些生存的方法，如果他們同意順从他的意志，那么他作什么呢？有权的人，如果他不向别人指出他是能够給他們提供幸福的方法的，那么他又作些什么呢？君主、大人物和富人們，在我們看来是幸福的，那只是因为他們握有决定多数人去从事于个人幸福的足够的手段和动力。

我們越对事物加以观察，我們就越发深信人的錯誤意见乃是他們不幸的眞实的泉源：在他們当中幸福所以是这样少，就只因为他們把幸福不是系在一些无关重要的事物上，就是系在一些无益于他們的福利的事物上，再不，就是系在一些能对他們轉变成眞实不幸的事物上。財富，就它本身来說是无所謂的，只有人們拿它来作什么，才使它成为有益的还是有害的。金錢对于不知如何使用它的野蛮人是无所謂的东西；守財奴把它攢起来，成了废物；落在揮霍无度的人和纵欲的人手里就把它花掉，他們只是用它买回悔恨和衰弱。对于不能感觉快乐的人，快乐就等于零；当这作为我們

的破坏者的快乐一旦扰乱了我們的机械組織、使我們輕忽自己的义务、并且使我們在别人眼中成为可鄙視的人时，那么快乐就变成了眞正的禍害。权力本身也是无所謂的；如果我們为自己的幸福而善于利用它，它对我們是有益的；若是濫用它，它对我們就成为不幸的；若是我們用它来造成一些不幸者，那它就成为可恨的东西了。因为对于自己眞实的幸福缺乏明见，在那些具有一切方法使自己成为幸福的人們当中，有些人几乎永远找不到如何使用这些方法去获得自己幸福的秘密。享乐的艺术是最为人所不知的；这或許就是人在欲求之先首先应当学习的东西；大地上充滿了这样的人：他們只从事于如何給自己提供一些方法，然而却永远不认識这些方法的目的。所有的人都渴慕財产和权力，而我們却看见极少的人这些东西使他們得到幸福。

能够有助于增加我們幸福的总和的东西，我們想得到它，这是自然的、很必然也是很合理的。快乐、財富和权力，当我們知道如何应用它們来使自己的生存成为更可爱的时候，它們称得起是我們意欲和努力的对象；对于渴求这些东西的人，我們不能非难，对于占有这些东西的人，我們也不能輕視或憎恨，除非为得到这些东西他使用了卑鄙的手段，或是在得到它們之后，他使这些东西变成为一种不是有害于自己就是有害于别人的东西。威权、伟大和信用，当我們能够不以我們自己的安宁或和我們一同生活的人們的安宁为代价而博得它們时，就让我們欲求它們吧。当我們知道如何眞正有益于我們自己也有益于别人地去利用財富的时候，就让我們欲求財富吧；但是，为要得到这些东西，千万不要使用那我們不得不責备自己或使我們引起自己同社会的人的仇恨的方法。永

远要記住：我們的巩固的幸福应該建立在我們对于自己的尊重之上、建立在我們提供給别人的那些好处之上，并且在一切計划之中，对于一个生活在社会中的人来說，想不求外力独自使自己成为幸福，这計划是最行不通的。

第十六章　对于幸福的錯誤的观念是人类不幸的眞正泉源。論无效的药剂

理性幷不禁止人去形成广大的欲望；野心如果以幸福为对象，也仍不失为一种对人类有益的情欲。許多伟大的灵魂願意在一个大的范围中去活动；許多有力的、明见的、慈爱的、处于幸运机緣中的天才們，把自己有益的影响传播得很远；他們为了自己的幸福，有必要使很多人也得到幸福。那样多的君主們而享受到眞正幸福的却是这样稀少，其原因就是因为他們那无力而狭小的灵魂，被迫要在一个对他們薄弱的能力来說是过于广大的范围中去活动的緣故。由于自己領袖們的懈怠、懶惰、无能，許多民族就是这样在貧困之中萎頓下去，而且屈服于那些旣不能造福自己也同样不能給自己臣民們造福的主子們。在另一方面，一些过于狂热、过于沸騰、过于活动的灵魂，它們自身則在局限着自己的那个范围中深感英雄无用武之地，因而它們那妄动的热力便造成了一些人类的禍患①。亚历山大是和他所推翻了的那个疏懶的暴君同样有害于天

① Aestuat infelix augusto limite mundi。（因为世界狭小，到处产生不幸。）在談到亚历山大时，塞納格說，Post Darium et Indos pauper est Alexander; inventus est qui concupisceret aliquid post omnia. V. SENEC. Epist。（在达留斯王和英社斯王以后，亚历山大是可怜的；可是这个貪得无厌的人，当他占有了一切，他又要貪求其他的东西了。参看塞納格的《书信》第 120。）

下幷同样不满于自己命运的君主。两者彼此的灵魂都是不大与自己的活动范围相称的。

人的幸福永远只有在他的欲望和环境相适合的情况下才会产生。最大的权力，如果掌握它的人不知为自己的幸福而去利用它，那么它就等于沒有；如果它使他不幸，那么它就是一种眞正的禍害；如果它使一部分人类倒霉，那它就是一种令人可恨的多余的东西了。最强有力的君主們平常所以对幸福那样陌生，而他們的臣属通常所以那样陷于不幸，就只因为前者占有一切使自己成为幸福的方法而永远不知使用或只知滥用。一个在王位上的賢者可能是人类中最幸福的。专制君主是这样一个人：即傾其全力也不能使自己得到一些不同于自己最微末的属下所具有的另外感觉器官和另外感觉方式的人。如果他有胜过后者的地方，那就是由于他所从事的事物之伟大、变化和繁多，这些事物，使他的精神不間断的活动，阻止他萎靡消沉和陷于煩恼。如果他的灵魂是崇高而伟大的話，那么只要看见他能把臣民的意志和自己的意志結合起来、使他們去关心他、博得他們的爱戴、得到所有民族的尊重和頌揚，他的野心也就会感到满足了的。这些就是理性建議給所有命定統治帝国的人們要去爭取的东西；它們是巨大的，足以满足最强烈的想像和最强大的野心。国王們，只有在具有使大多数人幸福并且因此增多他們对于自己合法满足的种种緣由的能力，才是人类中最幸福的人。

君主的威权的这些好处被所有为政府出力的人們所分享。这样，高位、品級、信用，对所有知道怎样为自己的幸福而利用它們的人才是些大可欲求的对象；对那些旣沒有力量也沒有能力以一种

有益于自己的方式去使用它們的平庸之輩，它們是毫无用处的；当有人为得到它們反而累及自己的幸福和社会的幸福时，那么它們就是一些令人可憎的东西；每当社会尊重这样一些人：即他們使用一种只有当社会从之收到一些果实才能为社会所贊許的那样的权力去破坏社会时，社会就是陷在錯誤之中了。

財富对于吝嗇的人毫无用处，吝嗇的人不过是可怜的守財奴；財富又有害于放纵者，对于放纵者財富只能給他带来残疾、煩恼和厌倦；但財富却能把千百种增加幸福的方法放在善人的手中；不过在想得到財富之先，必須知道使用財富；金錢不过是幸福的标志；享用它，就是利用它造成幸福——实情就是如此。依照人們的默认，金錢是能提供一切人們所能希求的好东西的；唯有一样它不提供，就是怎样知道利用金錢。有錢而不知享用，就犹如拿着一把宝殿的钥匙而自己却不能升堂入室；揮霍金錢，就无异于把这把钥匙抛在河里；把金錢用于坏的用途，这就等于用金錢去使自己受害。把最丰富的宝藏給与明智的善人吧，他决不会被这些宝藏所压倒；如果他有一顆伟大而高尙的灵魂，他只会把恩惠扩充到远方；他会博得很多很多人的爱戴；他会得到他周围的人們的爱慕和敬礼；他会节制自己的快乐以便能享受这些快乐；他会知道金錢决不能恢复一个被享乐所損坏了的灵魂、一些被过分所削弱了的器官、和一个衰弱了的、从此只能靠着各种禁忌来支持自己的身体；他会知道肉欲的过度将堵塞住快乐的泉源，而傾世界上一切的宝藏都不能使感官恢复青春。

由此可见，再沒有什么比反对欲求权力、伟大、財富、快乐的那个阴郁的哲学的种种論調更为浅薄的了。权力、伟大、財富、快乐，

这些东西，只要我們的命运許可我們去追求，或当我們知道如何使它們傾向于我們眞实的利益的时候，都是可以欲求的；当我們为取得它們并沒有損害任何人的时候，理性对于它們就既不能非难也不能輕視；当我們用这些东西使自己得到幸福也使別人得到幸福的时候，理性还得尊重它們。快乐是一件好东西，爱快乐是出于我們的本质；只要快乐使我們珍爱自己的生存、只要它对我們自己絲毫沒有害处、只要它的后果不使別人恼火，快乐就是合理的。財富是这世界上大部分好东西的象征；它只有落在会利用它的人的手里才成为一种现实。而权力，則一定要掌握它的人从自然和教育那里接受一顆伟大、高貴、有力的灵魂，足以使自己的好影响遍及于整个民族，他把各个民族由此放在一种合法的依屬之下并用自己的恩惠把它們联系在一起，这时候它才是一种最大的好东西：只有在使人們成为幸福的时候，人才获得指揮別人的权利。

人对于自己同类的权利，只能建立在他給人家提供的或是他使人寄于希望的那种幸福上面；沒有这，那么他施于別人身上的权利就会是一种暴力、一种僭夺、一种显然的暴虐；只有在能使我們成为幸福的这种能力之上，一切合法的威权才能建立起来。沒有哪一个人从自然接受了指揮另一个人的权利；可是对于我們希望从他可以得到福利的人，我們却情願把这种权利交給他。只有政府有权指揮一切，是它为了被統治者的利益才把权利交給君主的。君主是人民的生命、財产和自由的捍卫者与保护者；只有在这个条件之下人民才同意服从；政府一旦濫用人家所付託的权力使社会成为不幸，那么它就只不过是个强盜而已。宗教的帝国不过是建立在人們当时所有的那种意见之上的，它有使一切民族成为不幸

的能力；如果諸神使人們成为不幸，那么它們就会是一些可恶的幽灵①。政府和宗教，只有在两者都有助于人們的福利的时候，才能是一些合理的体制；自行屈服于一种只会产生不幸的桎梏，那可能是出于疯狂；可是强迫人們放弃自己的权利而并不把任何利益給他們，那就是不公平。

一个父亲对于他的家庭所行使的权力，只是建立在他认为他給家庭提供的那些好处上面。在政治的社会中，級别則是以某些公民的眞实的或想像的用处为基础，正是为了这种用处其他的公民們才同意优待他們、尊敬他們、服从他們。有錢的人获得对于貧穷的人的一些权利，只因为他有条件能使穷人受到福利。天才，精神的才能、科学与艺术所以对我們有权利，那就只是因为他們把效用、快乐和益处提供給社会。总之，正是幸福、幸福的期待、幸福的影像，才为我們所不断鍾爱、尊重和贊美。神、专制君主、闊人、老爷們，固然能用他們的威权压制我們、炫惑我們、使我們畏怯；可是他們除了用眞实的善举和德行，永远不能使我們心悅誠服，唯有我們的心才能給以合法的权利。效用不是别的东西，而是眞实的幸福；成为有用，就是成为有德行的人；成为有德行的人，就是使得一些别人幸福。

我們对于自己的同类、对于所欲求的对象、对于所抱的见解、以及对于所判断的行动等的情感，都以人家对我們所提供的幸福

---

① 西塞罗說：Nisi homoni Deus placuerit, Deus non erit。（如果上帝不取悅于人，上帝就不会存在。）“上帝不能强迫人們去服从它，除非它使人們认識它有权力能使人們成为幸福的或是不幸的”（参看《宗教的保卫》，第一卷，第433頁。）从这些原則应当得到結論說：人有权利根据宗教和神給社会提供的好处或坏处，而对它們加以判断。

为不变而必需的尺度；每当不使用这个尺度去衡量我們的判断时，我們就会被自己的成见所欺。当我們考察从宗教、政府、法律、一切制度、发明和行动中对于我們人类究竟产生了什么眞实的效用的时候，我們永远不要冒自己欺騙自己的危险。

浮光掠影的观察时常使我們迷惑；认眞思考过的經驗則把我們引向理性，而理性是不能欺騙我們的。理性告訴我們，快乐是一时的幸福，但它往往变成不幸；不幸是暫时的痛苦，但又往往变成一件好东西；理性使我們认識事物的眞正本性，推知我們期待它們发生的結果；理性使我們把自己的福利所許可我們順从的傾向和我們应該抵抗它們的誘惑的那些傾向分别出来。最后，理性还常常說服我們，有理智的、爱慕幸福的、渴望使自己的生存成为幸福的人們的利益，要求人家替他們把在这世界上阻碍他們走向幸福的一切幽灵、幻影和偏见，統統毁掉。

如果請敎經驗，那么就会看到，我們正应該在一些神圣化了的幻想和意见中，去寻找我們看见到处在压迫着人类的那一大群不幸的眞实的泉源的。对于自然原因的茫昧无知給人創造了一些神明；騙子手又使它們变成严峻可怕，它們的悲慘的观念追踪着人，但幷不能使他变得稍好一些，徒然使他战战兢兢，給他的精神塞滿了幻影，阻挡他理性的进步，阻止他去寻找幸福。他的恐惧使他成为那些以他的利益为借口而哄騙他的人們的奴隶；当人家对他說他的神明們要求一些罪恶，那么他就去作恶；他生活在逆境之中，因为人家告訴他，他的神明們在罰他成为悲慘的人；他永远不敢抵抗自己的神，也不敢摆脫自己的鎊鏈，因为人家告訴他，說愚蠢无知、弃絕理性、精神的痳木、灵魂的卑賤，才是取得永恒幸福的一些

可靠方法。

一些同样危险的偏见，曾使人对自己的政府成为盲目。国民們絲毫不认識权威的眞正基础；他們不敢向負有供給他們以幸福之責的国王們要求幸福；他們相信那些假充神灵的君主，生來就接受了向其余的凡人們发号施令的权利，能随意处置人民的幸福，而对他們所造成的不幸者毫不負責。由于这些意见的必然結果，政治遂在一种不幸的人为的权术中，即为了某个人或某些拥有特权的坏人的偏私而牺牲一切人的福利的权术中，腐化下去。尽管国民們感受种种不幸，但他們还是在自己所造成的那些偶像面前頂礼膜拜，疯狂地尊敬他們困苦的制造者；他們服从于这些人的不公平的意志；他們为滿足这些人的野心、无饜的貪求和层出不穷的幻想，不惜耗尽自己的生命、鮮血和財富；他們对于和君主一起有着害人之权的一切人怀有一种愚痴的崇敬；他們在名望、爵位、官銜、豪富和奢华面前卑躬屈膝：最后，这些作了自己成见的牺牲的人們，徒然等待从某些人那里得到福利，而后者，由于自己的恶行和沒有能力享受，本身已然很不幸了，自然不能再去关心人民的福利：在一些这样的領袖之下，他們物质的幸福和精神的幸福同样地被忽視，或者乃至于被消灭。

在民俗学里我們也发现有着同样的盲目。从来只不过以无知为基础、以想像为引导的宗教，是决不会在人的本性之上、人与人的关系之上、以及从这些关系必然产生的一些义务之上，来建立道德学的：它宁願把道德学建立在一些想像的关系上面，这些关系，它认为是存在于人与它所毫无根据地想像出来并虛伪地使之讲話的那些无形的势力之間的。正是这些被宗教常常描繪成万恶暴君

的无形的神，才是人的行为的仲裁者和模范；当人想要模仿这些神化了的暴君、或是信从他們那些宣教者的教导时，那么他就成了邪恶、孤僻、无用、喧噪和迷信的人。这些宣教者只是利用宗教和宗教在人精神上所散布的愚昧；国民們旣不认識自然，也不认識理性和眞理：他們除去宗教之外并沒有任何有关道德或德行的确实观念。当人对自己的同类們作了坏事，他却以为是冒犯了上帝，他在上帝之前把自己臭駡一通、向它作一些献仪、給上帝的牧师一些好处，便自以为心安理得。这样，宗教远不能給道德学以一种确实、自然而已知的基础，而只是給了它一个搖摆不定的、理想的、不可能认識的根据。我說什么呢？宗教敗坏了道德，并且它的种种贖罪的方法还澈底毁灭了道德。当宗教想打击人們的情欲的时候，它是徒劳无功的；宗教常常是热心而缺乏經驗，它从来不认識眞正解救情欲的方法；它下的药令人噁心，能激起病人的反感；它把这些药視为神药，因为它們并不是为人而作的；它們毫无成效，因为一些幻影决不能挡住最眞实最有力的原因在人心中共同使之誕生并滋养起来的那些情欲。在一切都向人大声疾呼不損害自己的同类便不能得到幸福的喧嚣的社会中，宗教或神的声音便不能使人听信了：这些徒然的叫嚷只能使德行成为可憎可恨的东西，因为它們总是把德行表现为幸福和人类快乐的敌人。在談到人們的义务时，人家总是使他們看到对于自己所有最珍爱的东西的无情牺牲，而从不告訴人們作这牺牲的眞实原因。现在的胜过未来的、可见的胜过不可见的、已知的胜过未知的，而人之所以坏，就因为一切都对他說，要得到幸福就应該去作坏人。

人类中不幸的人就是这样并未絲毫减少，相反地，由于宗教、

政府、教育、意见，总之，由于人家在使他的命运变得更甜美这个托詞之下使他采納的一切教育，反而更行增多起来。我們不能过于重复地說这話了：我們应該在錯誤中去寻找使人类受苦的种种不幸的眞实泉源，决不是自然使人类成为不幸；决不是一个被触怒了的神願意人在眼泪中度日；也决不是一种遺传的恶根使人成为邪恶和不幸；而是錯誤，这些可悲的結果只能归咎于錯誤。

被某些智者如此渴求、被另外一些人如此夸大其詞地宣称的那个至高无上的善，只能被看作类似于某些行家当作万应良药的那种“妙灵仙丹”，不过是一种虛构的东西而已。一切人都是有病的，生下来馬上使他們受到錯誤的传染；不过每个人都由于自己的天生机体和个别环境的結果，受到的传染各有不同。如果还有一种普遍的良药可以拿来施用于人們各式各样的錯綜复杂的病症的話，那就只有一种，不用說，这种药就是那应該在自然中去汲取的眞理。

只要看到使絕大多数人盲目并且从小就不得不感染上的那些錯誤；只要看到永远在激动着他們的那些欲望、苦恼着他們的那些情欲、啃蝕着他們的那些不安、以及四面八方围困着他們的那些物质的和精神的痛苦，我們就会傾向于相信，幸福决不是为这世界而造的，并且想要把那些一切都来加以毒害的精神治好可能是一件徒劳无益的事情。当我們对这些使人惊恐、使人不和、使人成为无理的种种迷信、这些压迫人的政府、这些使人束手束脚的法律、这些我們看到几乎世間的一切人都在它們下面呻吟的越来越多的不公平，最后，这些使社会的情况几乎对所有处在社会中的人变得如此可憎可恨的恶行和犯罪——当我們对所有这些加以考察的时

候，我們就很难不会沒有这样一些观念：不幸是人类所固有的东西，这个世界只是为集合不幸的人才創造的，幸福不过是一个幻影，或至少是一个这样飘忽不定以至难以固定的点子罢了。

一些忧愁的和被忧郁所滋养的迷信者，于是不断看到自然或自然的創造者原来不过是在热衷于反对人类；他們假想，作为天怒之經常对象的人，甚至因为自己的欲望也会惹天发怒，因为追寻一个并不为他而造的幸福也使自己成为有罪。痛感于看到我們最热切欲求的事物永远不能满足我們的心，他們于是污蔑这些事物是一些有害、可恨而又可厌的东西；他們喝令人要躲避它們；他們毫无分别地剝夺了对于我們以及对于和我們一起生活的人都是最有益的一些情欲；他們願意人把自己弄成麻木不仁、变成自己的敌人、跟自己的同类們分开、抛弃一切快乐、拒絕幸福、一句話，他們願意人改变本性。他們曾說："凡人啊！你們生来就是要成为不幸的；你們生存的創造者指定你們要过不走运的生活；那么，順从它的意旨，使你們自己成为不幸的人吧。打击你那些以幸福为目标的叛逆的欲望；放弃那些出于你的本质要去喜爱的快乐；不要迷恋尘世上的任何东西；逃开那个只会煽起你們的想像去追求你們应該拒絕的那些好东西的社会；把你們灵魂的动力摧毁；把想要使你們的痛苦告終的那种能动性压制下去；受苦吧，忧愁吧，呻吟吧：这对你就是走向幸福的道路。"

把人的自然状态当作病症的瞎了眼睛的医生呵！他們絲毫看不见，人的情欲和欲望就是人的本质的东西！禁止他去爱、禁止他去欲求，就是要夺去他的生命；他們看不见活动性就是社会的生命，而对我們說要自己恨自己、自己輕視自己，这就是剝夺了我們

走向德行的最适宜的动力。宗教就是这样，用它那超自然的药物，远不能把人的病痛治好，反而只是使这些病痛加深而且无望；本当平息他們的情欲，但宗教却使得他們的本性为了自我保存和幸福而給与他們的那些情欲，更加不可医治、更加危险、更加激烈。决不是扑灭了我們的情欲就能使我們幸福，而是要把这些情欲引向那些对我們自己和对别人都是眞正有益的事物上去。

尽管有人类受其蒙蔽的种种錯誤；尽管有宗教和政治的制度的狂妄无理；尽管有我們为反抗命运而不断发出来的种种怨言和呻吟；人間毕竟还有一些幸福的人。我們在世間有时看見一些为使国家成为繁荣富强的崇高理想所鼓舞的君主；我們发现一些像安多南、特拉让、瑞連、亨利这样的人物；我們也碰见一些高貴的灵魂，它們把自己的荣誉和幸福寄托在鼓励功勛、救济穷人、和給压迫的德行以援助这些上面。我們也找到一些天才，他們抱着博取自己同胞們贊揚的热望，为同胞們有利地服务，并且享受着把幸福給与别人的那种幸福。

让我們决不要以为穷人自己就絕对沒有幸福罢。平凡、貧困往往給他提供一些为富豪和大人物所不能不承认、不能不羡慕的好处。穷人的灵魂，时时在活动、不断地形成一些欲望，至于富人和有权的人，則往往陷在不知願望什么才好、或希求一些不可能得到的事物的可怜的困境之中[①]。他的身体，习于劳动，认識休息的甜蜜；而这休息对于厌倦了自己的閑散的人，却是最厉害的疲乏。活动和淡泊給这一个人带来生气和健康；另外一些人的沒有节制

① 伯特隆(Pétrone)說：nescio quomodo bonœ mentis soror est paupertas。(我不知道貧穷怎么能作善心的姊妹。)

和不劳动，則只給他們以厌倦和衰弱。貧穷使灵魂的一切发条都紧张起来，它就是技能之母；那些为富豪和大人物們不得不致以敬礼的天才、才能和功勛，就正是从它的胎里面出来的。最后，在穷人那里，可以說命运的打击是碰到了一棵柔韌易屈的芦葦，它退让而不摧折。

这样，自然对于它的大部分子女們来說，并不是一个残忍的继母。被命运放在隐微处境中的人，对于那吞噬着宠臣、吞噬着阴謀者的不安、以及吞噬着由于搜刮了人民的財物富有起来而不知如何利用的人的悔恨、煩恼和厌倦的这类野心，他是完全不知其为何物的。身体越是劳动，則想像便越会安靜；把想像煽动起来的，就是想像所巡行过的那些事物的多样性；而正是对于这些事物的饜足，才使它发生厌倦；貧困的人的想像是被必然所圈限着的；他接受的观念不多，认識的事物也少，因此他并沒有很多的欲望；只要很少一点他就心滿意足，可是对于那养尊处优、尝遍了或享用尽了一切必需品的人，就是整个自然也很难滿足他那无饜的心願和想像的需要。有些人，成见使我們把他們看成是人类中最不幸的，实际上他們往往比那些压迫他們、輕視他們、并且有时还会羡慕他們的人們，还享有更眞实和更大的好处。有限制的欲望是一件很眞实的好东西：在自己微薄的財产中生活的老百姓，只希求有面包；他用自己的汗水挣得了它，如果世間的不公道还不至于使他觉得这面包带着苦味的話，那么他吃起来是非常快活的。由于政府的昏瞶，一些丰衣足食的人并不因自己的富有而感到幸福，却向农民爭夺人家用双手从土地里培育出来的果实。王侯們为了情欲和偏私，牺牲了自己的眞实幸福和国家的幸福，他們的情欲和偏私使得

人民意志消沉、使自己的領地陷于貧困、使成百万的人民淪为不幸者，而对王侯們自己却絲毫沒有利益可言。暴政使它的人民不得不咀咒自己的生存、抛弃自己的工作，并且还剝夺了他們去生养可能会与自己父母同样可怜的孩子的勇气：有时，过度的压迫就逼得他們起来暴动、或是用一些于别人有害的行为来报复人家对他們所作的种种不公平。当不公平使貧困的人陷于走投无路的时候，它便使人不得不在犯罪中去寻找抵挡自己不幸的方法。一个不公平的政府在人心里产生失望；它的横征暴斂使农村凋敝、土地荒蕪；使传染病和瘟疫猖狂起来的可怕的饥饉便由此而来。人民的不幸产生革命；一些精神由于受到困苦的刺激，遂开始活动酝釀，而一些帝国的傾复就是它必然的結果。物质和精神就是这样常常連結着，或不如說它們就是同一个事物。

如果領袖們的不公正并不常常产生这样一些明显的結果，至少它会产生懶惰，其結果就是使社会上充滿了乞丐和坏分子，这类东西，既不是宗教也不是法律的恐吓所能制止的，沒有什么东西能够約束住他們对于不許他們分享的福利只作一个不幸的旁观者。当不公正把可能使他們成为有用和正直的人的工作和技能的途徑堵塞了的时候，他們就不惜牺牲生命去追求一时的幸福。

希望人們不要向我們說沒有哪一个政府能够使它所有的人民都幸福这类的話吧；当然，它不能盼望能去滿足某些游手好閑的公民們的无饜的幻想，这些人只知想入非非去平息自己的煩惱：但是，它能够而且应当致力于滿足大多数人民的实际的需要。一个社会，只要它的大多数成員都有吃、有穿、有住，一句話，只要他們不必过度的劳动就能給自己提供自然使他們所必需的需要，那么

这社会便是享到了它所能享受的幸福。只要他們得到这样的保証：沒有什么势力会夺取他們的工艺的成果，并且他們是为自己而劳动的，那么他們的想像也就会滿足了。由于人类狂妄的結果，許多民族的全体人民不得不为少数无理的人、某些无用的人的豪华、幻想、腐化而劳动、流汗、以眼泪灌溉大地。但这些少数人的幸福已成为不可能的了，因为他們那迷失了的想像再也不知道限制。宗教的和政治的錯誤；就是这样把世界变成了泪海。

正因为沒有請教理性、沒有认識眞理的价值、沒有經人教导什么才是自己眞实的利益、不知道稳固而眞实的幸福在于何处，因此，君主和人民、富人和穷人、权貴和賤民、无疑地，往往距幸福是很遙远的；然而，如果我們对人类加以公正的观察，我們就会发现幸比不幸还是多得多。沒有哪个人是整个地幸福，但只是部分地幸福。即使埋怨命运的残酷最厉害的人，也仍然抓住那使他免于死亡的、时常是微乎其微的一些生命之綫不放。实在，习慣使我們的困苦变得比較輕微了；暫时停止了的痛苦变为一种眞实的快乐；每种需要，在它被滿足时也是一种快乐；沒有忧伤和病痛就是一种幸福境况，是我們暗暗地享受而不自觉的。很少完全把我們抛弃的希望，却帮助我們去支持那些最残酷的不幸。囚徒带着他那鐐鏈时也要笑；倦归的乡人唱着歌走进他的茅舍；最后，即使自称是最命苦的人，除了絕望已然在他眼里把自然全然改观，他看见死的到来也决不会不感到害怕的。①

只要我們还願意继續我們生命的时候，我們就沒有权利說我們是完全不幸的；只要希望还在支持着我們的时候，我們就还是在

① 請参看在第十四章中关于自杀所讲的。

享受着一种很大的幸福。假如我們比較公正的話，那么在給我們的快乐和痛苦算一笔賬时，我們就得承认前者的总数要比后者的多得多；我們会看到，我們是在拿着一张对于不幸很正确而对于幸福則不很正确的登記表。实在，我們会要承认，在我們生命的整个过程中，全然不幸的日子是不多的。我們的种种按期的需要給我們提供滿足它們的快乐；我們的灵魂是永不間断地被千百种事物所触动，这些事物的变化、繁多、新顥，使我們快乐，中止了我們的痛苦，排遣了我們的忧伤。物质的痛苦是厉害的，不是嗎？可是它們并不会延續很长时間，它們很快就引我們达到終点；我們精神的痛苦也同样引我們达到这个地方。在自然拒絕我們一切幸福的同时，它也把走出生命的那扇大門向我們打开；如果我們拒絕从那里走出去，那就是我們还感觉有着生存的乐趣。陷于絕望的民族，它們是完完全全地不幸的嗎？那么，它們可以拿起武器，冒着生命的危险，作出一切努力去結束自己的痛苦。

从許許多多的人堅持着生命这件事上，我們就应当得到結論說，他們并不是像我們所想像的那样不幸。所以，让我們不要再过分夸大人类的不幸；让那使我們相信人的不幸是不可解救的忧郁病患者不要再胡說吧；逐漸減少我們錯誤的数目，我們的苦难也会相应地減少下来。从人心不住形成欲望这件事上，我們决不要結論說人就是不幸的，从他的身体每天需要食物这件事上，让我們結論說他是健康的，而且完成了他的职能；从他的心有所欲求这件事上，应当結論說，他需要时时刻刻都被感动，而且对于这样一个生物——即他感觉、思維、接受一些观念、对于給他或允許他一种相类似于他的自然能力的生存方式的东西必然要爱和欲求，那么情

欲，对于这个生物的幸福便是一些絕不可缺少的东西。只要我們还活着，只要我們灵魂的发条还有着飽滿的力量，这个灵魂就要有所欲求；只要它还有所欲求，它就感受着为它所必需的活动性；只要它还活动，它就是活着。生命好比是一道江水，后浪推着前浪、一浪跟着一浪、不断地向前奔流：它們被迫在一条不均匀的河床上流动，間或也遇到一些使它們停滞不前的障碍；但它們从不停止奔騰、跳跃、汹涌，直到它們泻入自然的海洋。

第十七章　論眞实的观念或建立在自然之上的观念是解救人們不幸的唯一良药。上卷的概括。

每当我們不再以經驗为引导时，我們就要陷于錯誤。我們的錯誤，一旦获得宗教的批准，就要变得更加危险、更加不可救药了；因为，这样我們就永不会同意从錯誤的道路上退回正路来了；我們还以为不再观看、不再彼此了解，是对我們自己有利的，并且认为我們的幸福要我們在眞理面前必需閉上眼睛。如果大多数道德学家不认識人的心灵；如果他們认錯了人的病和可能对人合适的良药；如果他們給人开的药方毫无效驗或者甚至是危险的，这是因为他們抛弃自然、反对經驗、不敢向自己的理性請教、放弃感官的証据，他們只追随被狂热所眩惑或被恐惧所搅扰的想像的任意冲动；他們宁可要想像給他們显示的种种幻影，而不要永不騙人的自然的眞实。

由于不願意去感觉一个有理智的生物时刻都在不能不照顾自己的保存、自己的眞实的或假想的利益、自己的巩固的或暫时的福利、一句話，自己的眞实的或虛假的幸福；由于沒有考虑到，欲望和情欲乃是我們灵魂之本质的、自然的、必需的一些运动，因此人类的医生們才給人們的迷誤捏造出一些超自然的原因，而只用一些

无用或危险的药品去医治他們的病痛。在对人說要窒息自己的欲望、克制自己的傾向、扑灭自己的情欲时，他們只不过給了人一些无結果的、空洞的、行不通的誡令；这些空洞的教訓对任何人都是沒有影响的；尤其量它們只不过抑制住某些人，即这些人，一种平和的想像只能使他們微微傾向于恶而已；然而与这些教訓相伴随的种种恐怖，却攪扰了某些本性溫和的人的平靜，但对于被情欲所迷醉或被习慣的急流所卷去的人們的不可馴服的气质，却永远也不能遏止。最后，迷信的种种諾言和威胁，只造成了一些篤信者、狂热者和无用的或危险的人物，而永远不能形成一些眞正有德的，就是說，有益于自己的同类的人。

这些受一种盲目的旧习所指引的江湖医生們，絲毫沒有看到，人，只要还活着，由于机体給他的能力的緣故，是生来能够感觉、有所欲求、有一些情欲并滿足这些情欲的；他們也沒有察觉出，是习慣使教育在人心上撒下的这些情欲的种子生了根、政府的种种恶行使它們成长壮大、輿論支持它們、經驗又使它們成为必需，而向有这样体质的人說去摧毁自己的情欲，这就无异于把他們抛在絕望之中，或是給他們开了一些过于猛烈的药，以致他們无法同意服用。在我們这充滿財物的社会现况中，向一个由于經驗知道財富提供一切快乐的人說，他不应該企求財富、不应該为要得到財富而忙忙碌碌、应該超然于財富之上，这就等于使他相信让自己成为不幸者。向一个把权力和伟大看作幸福之頂峰和一切的野心家說，不要去企求权力和伟大，这实际上等于命令他一下子顚倒他观念的习慣的体系，这等于向一个聋子讲話一样。向一个性急的情人說要他遏止对于使他迷恋的对象的情欲，这就等于跟他說要他放

弃自己的幸福。拿宗教去反对如此强有力的利益，这就是用虚构的思辨去攻击实在。

老实說，如果我們不怀成见去观察事物，我們就会发见，宗教或它的迷信的超自然的道德学所給与人的大部分清规戒律，都是同样滑稽可笑和不可能付諸实践的。禁止人們的情欲，这就是禁止他們成其为人；劝一个有着热烈想像的人节制自己的欲望，这就是劝他改变自己的机体，这就是命令他的血緩慢一点流动。叫一个人放弃他的习惯，这就等于要一个习于穿著的公民同意赤身裸体地出行；同样地，如果要一个人不要有相类于他自然能力的情欲，或是要他放弃习惯和环境都使他已經习染并且已轉变成为需要的种种情欲，这就无异于要他改变自己脸上的面容、破坏他的气质、熄灭他的想像、变坏他体內腋体的本性①。然而，这些就是大部分道德学家如此夸耀的用来抵制人类腐化的妙药灵丹。如果它們并不产生什么效果、如果它們由于在人心里面的情欲、人的恶行、习惯，和迷信願意用来压倒他的种种虛构的恐惧之間所引起的不断的斗爭，只使人陷于絕望，那么，这又有什么可奇怪的呢？社会上的种种恶行敗习、社会用来刺激我們欲望的种种事物、快乐、財富，政府当作誘惑之餌給我們显示的种种荣誉，以及教育、榜样和輿論使我們觉得可貴的种种財物等等，在一方面吸引着我們；至于道德，則在另一方面徒然地向我們劝誘，而宗教呢，則用它那种

① 我們看见，这些忠告尽管是这样荒唐无稽，却是由一切宗教向人們提出的。印度人、日本人、回教徒、基督徒、犹太人，依照他們的迷信，都把心性的至善建筑在吃斋、苦行、禁絕最高尚的快乐、逃避社会、用千百种自願的折磨来使自己痛苦、以及毫不松懈地努力于违反自然的工作上面。在巴依安人(Payens)、高卢人、和西里(Syrie)的仙女祭师那里，它們也并不见得要高明些；他們都由于惻隐之心而損伤自己的肢体。

种可怕的威胁使我們投身在煩扰之中，在我們內心引起一場激烈的斗爭而自己却永远得不到胜利；即便当它出于偶然战胜了那样多联合起来的力量，它也是使我們成为不幸者，它完全摧毁了我們灵魂的动力。

情欲毕竟还是眞正能平衡情欲的东西；让我們不要想法消灭它們，让我們尽力去引导它們，用有益于社会的情欲去抵消那对社会有害的情欲吧。作为經驗之成果的理性，只不过是一种选择情欲的艺术，这些情欲是我們为了自己的幸福而应当听从的。教育就是在人心里种植有益的情欲的艺术。立法就是节制危险的情欲而把能够有益于公共福利的情欲激发起来的艺术。宗教呢，則只不过是在凡人心灵里播下种种幻想、幻影、邪术、疑惑、并且滋养它們，从而产生了对他們自己和对别人都是不幸的情欲的艺术；只有在打击这些不幸的情欲的时候，人才能踏上幸福的大道。

理性和道德，如果不給每个人指出他的眞实利益是和有益于他自己的行为有着关連，那它們对人便不会起什么作用；这个行为，要成为有益的，就应該使他的利益投合于为他自身幸福所必需的那些人的心意；所以，正是为了人类的利益或效用；正是为了由人类的利益或效用而产生的尊重、爱情和好处，教育才应該从早年起就燃起公民們的想像；习慣应該使他們熟悉、輿論应該使他們珍视、模范应該引起他們去追求的，就是取得这些好处的方法。政府应該用褒奖去鼓励他們遵守这个計划；用惩罰去恫吓那些想要扰乱这个計划的人。这样，对于一种眞实福利的希望和对于一种眞正不幸的恐惧，就可能与那些有害于社会的种种情欲相抗衡；如果我們不把不可思議的思辨和空洞无物的字眼塞满人的头脑，而去

跟他們談論一些眞实的事物，并把眞实的利益指給他們，那么，有害于社会的情欲至少会要减少很多的。

人之所以时常是坏的，就只因为他几乎常常觉得作坏人对他有利；如果我們能使人們变得比較明智、比較幸福，那我們是可以把他們改变得好一些的。一个公平而审愼的政府，能够很快地使自己的国家充滿誠实正直的公民；它給他們以当前的、眞实而明显的动因去为善：它使他們受到教育、使他們感受到政府的关怀、用他們自身幸福的保証去誘导他們；它的諾言和威胁，忠实地执行，自然要比迷信的諾言和威胁有着更多的重量；迷信所提出的，永远只是一些幻想的好处，或是冷酷的坏人每逢遇到有利于他們生疑的时机就会加以怀疑的种种懲罰；现时的原因，远比那不定而遙远的原因感动他們要甚些。邪恶的人和坏人在世間是这样普遍、这样頑固、这样执着于他們不軌的行为，原因就是沒有任何政府使他們发现成为公正的、誠实的和慈善的人的好处：反之，一些最强大的利益却到处在引誘他們去犯罪，給那些什么也不能使它糾正、什么也不能使它从善的一个邪恶的机体的种种傾向找到了方便之門①。一个在自己部落里并不认識金錢价值的野蛮人，对金錢是一定不会重視的，如果你把他带到我們的文明社会里来，他很快就会知道金錢的需要，他将努力去得到它；并且如果偷窃而无危险的話，他最后就会去偷窃，特別是当他还絲毫不知道尊重他周围的人的財产的时候。野蛮人和儿童恰恰处于同样情形；使他們成为坏

① 撒路斯特(Salluste)說，nemo gratuitò malus est（沒有人会无緣无故而不幸）。我們也可以同样說，nemo gratuitò bonus。（沒有人会无緣无故而幸福。）

人的，正是我們。一个大人物的儿子从幼小起就知道欲求权力，到成年时，便成了野心家；如果他侥幸地机巧地骗得恩宠，他就会变成坏人，而且是一个作恶而受不到懲罰的坏人。所以，造成一些坏人的，决不是自然；而是我們的教育起着决定作用。在强盗当中成长起来的孩子只能成为匪徒；如果他在正經人的教养下长大起来，他就要成为好人。

如果要寻找我們当前所处的对于道德和对于能在我們人的意志上产生影响的种种动因之深刻无知的泉源，我們就可以在大部分思辨家們自己創造的那些关于人类本性的錯誤观念中找到它。民俗学之所以成为一种不可解之謎，就由于它曾把人說成是双重的、曾把人的灵魂从他的肉体中分别出来、曾把他的灵魂从物理界抽出，以便使它服从于一些由想像的宇宙中发出来的空想的法則、并且由于曾假想灵魂具有一种与已知的事物全然不同的性质。这些假想便使人把全然有利于我們在一切物体中所看到的一种性质、一些活动方式、一些特性，賦給了灵魂。許多形而上学家便窃据了这个灵魂，极尽精巧煩瑣之能事地，把灵魂弄成了完全不可认識的东西。他們絲毫沒有看出，运动之于灵魂，正与运动之于活着的肉体一样，乃是本质的；他們沒有看到，这一个的需要，正与另一个的需要一样，是在不断地更新着；他們也不願相信，灵魂的这些需要正与肉体的需要一样，純粹是物理的，而两者都永远只能被物理的和物质的东西所触动。他們也絲毫沒有注意到灵魂与肉体之間的亲密而不間断的联系；或不如說，他們毫不同意灵魂与肉体只不过是在不同的观点之下去观察的一个同一的事物。他們固执地钻在自己的超自然的或不可思議的见解之中，拒絕睜开眼睛去看

看在痛苦中的肉体如何使得灵魂不幸，而愁苦的灵魂也在腐蝕着肉体并使肉体衰弱。他們也决沒有注意到精神的快乐和痛苦影响肉体，它們使肉体陷于衰頹或是給肉体以活动力。他們相信灵魂从自己的底奥中抽出它那欢乐的、或是忧愁的思維；然而实际上，它的观念只是来自物质地作用着或曾經作用过它的器官的一些物质的对象；而灵魂之快活或忧愁，則只是由我們身体的固体和液体所在的那个长久的或暫时的状况所决定。总之，他們毫不承认这个純粹被动的灵魂，忍受着同肉体所感受的一样的变化，只通过肉体的中介而被触动，只由于肉体的帮助而活动，而且时常是，在它不自觉中、也不管它願意与否，就从触动它的物理的对象方面接受它的观念、知觉、感觉、幸福或不幸。

从这些与种种神妙的体系相联系着的、或为証实这些体系而发明出来的意见推衍开来，人們遂假想人的灵魂是自由的，换言之，灵魂有因自己而运动的能力，并享有不依賴人的器官从外在事物接受的冲动而活动的能力；人們还主张灵魂能抵抗这些冲动，并且不顾这些冲动而能遵循由于灵魂自己的能力給自己指定的方向；一句話，人們主张灵魂是自由的，就是說，具有能够不受任何外力的支配而活动的能力。

这样，人們曾經假想具有一种与我們在宇宙中所认識的一切东西有别的性质的这个灵魂，因此也就具有一种个别的活动方式；可以这样說，它是一个孤立的点子，不受那个連綿不断的各种运动的鎖鏈的約束，这些运动，即在各个部分都永远在活动着的一个自然中、一切物体都在彼此互相传递着的那些运动。这些思辨者們，醉心于自己的种种崇高的观念，絲毫看不到在把灵魂从肉体和我

們所认識的一切东西中区分出来，他們就自己使自己陷在不可能对灵魂形成一个眞实观念的情况之中；他們既不願去注視存在于灵魂的活动方式与肉体被感动的方式之間的完全的类似性，也不願去注視存在于灵魂与肉体之間的必然而不断的相应性。与自然中一切物体一样，灵魂也不能免于种种吸引和排斥的运动（这些运动系由于使人的器官运动起来的那些东西之固有的性质）；而灵魂的意志、情欲、欲求，永远只不过是一系列由于决不属于它能力范围之內的一些物理的东西所产生的运动；这些东西才是使灵魂感觉幸福或不幸福、活动或萎頓、滿意或忧愁的原因，不管灵魂自己和它为要成为另一种样子而所能作出来的一切努力是怎样的——等等这些，他們就更不去看了。人們为使灵魂能活动，就在天上找到一些幻想的动力；人們只是把一些想像的利益呈现給世人；在使世人获得理想幸福的托詞之下，人們又阻止他們为自己眞实的幸福（人家唯恐使他們认識了的幸福）而劳动；人們使他們的眼睛凝視天堂而不再去看着尘世；給他們掩藏了眞理，主张凭借着种种恐怖、幽灵、幻影去使他們成为幸福的人。結果，自身就是盲目的他們，却被另一些瞎了眼睛的人带路，在生命的道路上，他們只有双双走入歧途。

結　論

从直到这里所讲过的一切，显然可以得到这样的結論：所有我們人类的各种各样的錯誤，都是由于放弃了經驗、感官的証据、正直的理性，一任时常騙人的想像和常常可疑的权威的引导而来的。人只要疏于研究自然、不增进对于它的不变法則的知識、不肯仅仅在自然中去寻找那能够眞正解救作为他现时錯誤之必然結果的种种不幸的东西，那么他便永远不会认識自己的眞正幸福。人只要相信自己是两重性的，并且被一种其本性和法則都为他所不知的不可理会的力量所推动，那么他对于他自己便永远是一个謎。他所称为理智的种种能力和他的种种精神的性质，如果不以看待他的肉体的性质或能力时同样的眼光去观察、不看见它們在一切方面都服从于同样的法則，那么这些东西对于他也是不可理解的。冒称的自由的体系是絲毫沒有依据的；它无时无刻不被經驗所戳穿；經驗給人証明，在他所有的行动中，他永远逃不出必然的掌握；这个眞理，不仅对人决无危险、对道德沒有破坏性，反之，是給道德提供了眞实的基础，因为道德使人感觉到存在于有感觉的、为了共同努力于相互福利而劳动这个目的才联合成为社会的人們之間的关系之必然性。从这些关系的必然中，产生了他們的种种义务的必然，产生了对于他們称之为有德的行为給以爱的情感的必然、或是对于他們称之为邪恶和有罪的行为給以厌恶的情感的必然。从这里我們就看到了道德的义务的眞实的基础。所謂道德的义务，

不过就是为达到人在社会中自己提出的目的而采取的种种方法的必然性。在社会中，我們每个人为了自己的利益、自己的幸福、自己的安全，不得不具有并且显示出为自己的保存所必需的、和能够在同社会的人里面激起使自己成为幸福所需要的情感的种种条件。一句話，所有的道德学都是建立在人类意志的必然的作用和反作用上面、以及人們的灵魂之必然的吸引和排斥上面；人們意志和行动的相合或和諧使社会得以維持；它們的不調諧則使社会瓦解，或使社会不幸。

从我們已經讲过的一切可以得出結論說：人們用来指示那些在自然中活动着的隐藏的原因和它們各种結果的一些名称，永远不过是在不同观点下被观察的必然性而已。我們曾发见，秩序乃是一些原因与結果之必然的連續，这个連續，我們看见了或是相信看见了它的总体、关联和进行，当我們觉得它适合于我們的存在的时候，它就使我們喜悅。我們同样也看到，我們称之为混乱的，乃是一系列我們判定不利于我們自己或很少适合于我們存在的一些必然的原因与結果。人們在理智这个名称下所指的，乃是一种必然的原因，即它必然地进行着一系列我們在秩序这名称下所理解的那样的事件。我們称之为神的，乃是一种使整个自然活动起来的必然而不可见的原因，在这自然中，一切都遵循着一些不变的必然的法則而活动。人們称之为命运或宿命的，就是我們在这世界上所看到的那些未知的原因与結果之必然的联系；我們使用偶然这个字，就是指我們不能預測或我們不知它們和它們原因之間的必然联系的那些結果。最后，人們把假想被一个不可思議的动因所发动起来的有机物的必然的結果和改变，称之为理智的和道德

的能力。这个不可思議的动因，人們以为它有别于有机物的肉体、或具有一种与肉体的性质不同的性质，人們就用灵魂这名称去指这个动因。

因此，人們就相信这个动因是不死的、是不像肉体那样可以消亡的。我們曾經揭示，对于来生的妙論只不过建立在毫无根据的被深思所駁斥的一些假想之上而已。我們也曾証明，这个假說不仅无益于世人的风尙，而且尤其能使他們麻木不仁、使他們迷失眞实的道路去关心自己现实的幸福；用有害于他們安靜的种种暈眩和意见使他們迷醉；最后，它还哄騙了立法者們，使他們对于教育、社会的制度和法律，不給以应当給与的一切注意。我們也使人感觉到，政治曾錯誤地把自己建立在一种不大能約束情欲的意见之上，这些情欲，是一切都竭力把它們在人心中給煽动起来的，而且只要现在誘惑它們、或牵引着它們，它們就再也不去瞻望未来。我們使人看到，对于死的輕視乃是一种有益的情感，它能給从事于眞正有益社会的事业的人以勇气。最后，我們曾使人认識到什么东西才能引人走向幸福，我們也指示出謬誤用来阻止人走向幸福的种种障碍。

那么，希望人家不要誣蔑我們有破坏而沒有建树、攻击錯誤而沒有代之以眞理、破坏了宗教的基础同时也破坏了健全的道德的基础吧。道德对人是必需的；它建立在人的本性之上；它的义务是确定的，而且与人类同其悠久；它强制我們，因为沒有它，个人也好、社会也好、就都不能存在下去，也不能享受他們本性迫使他們去渴求的种种好处。

那么，让我們听从这个建立在經驗之上和事物的必然性之上

的道德，而不要听从那基于种种梦幻、欺詐和想像的冲动的迷信吧。让我們遵守这人道的、溫和的、使我們經由幸福之路而导向德行的道德的教訓吧：让我們堵住耳朵，不去听那宗教的沒有效驗的呼声吧，这宗教永远也不会使我們爱上一种被它弄成可恶可恨的德行，在期待着它許給我們在另一世界中的幻影时，它却使我們在这世界上成为眞正的不幸者。最后，让我們来看看，如果沒有一个敗坏理性的声誉的对手的援助，理性是否比这个对手更确实地把我們导向我們一切心願所向往的目的。

很多世紀以来，神学就用这些微妙的超自然的观念充塞人类的头脑，实际上，直到今天为止，人类究竟从中提取了什么果实呢？所有这些由愚昧和想像所創造的幽灵；所有这些排斥經驗的同样无聊而狡猾的假說；所有这些充滿了各种語言的空洞无物的字眼；所有这些人家用来影响人的意志的迷信的願望和突然的恐怖，难道使人变得更好、更明白自己的义务、更忠实于完成自己的义务了嗎？所有这些人家用来支持人們的奇妙的体系和詭辯的发明，难道已經把光明带到我們精神里面、把理性带到我們行为中、把德行带到我們心灵中去了嗎？可惜！所有这些东西只不过使人的理智陷在幽黯中而不能自拔，在我們灵魂中播下了危险的錯誤的种子，在我們心中孵化出各种悲慘的、我們将在其中发现人类深受其苦的不幸之眞实泉源的情欲。

呵，人呵！那么就不要再任凭你的想像或欺騙所創造出来的种种幽灵来攪扰你自己吧。放弃那些空洞的希望；摆脫你那沉甸甸的恐惧；順着自然为你划就的必然的道路放心地走去吧。如果你的命运許可，你就沿途撒下鮮花；如果你能够的話，就繞过丛生

在那里的荆棘。千万不要用你的目光去探詢那看不透的未来；它的曖昧不明足以給你証明探測是无益或危险的。那么，你就只去想在你认識的这个生存中怎样使自己成为幸福的吧。如果你願保存自己，就要有节制、溫和、有理性；如果你想要使快乐长久，你就千万不要浪費快乐。要禁忌那对你自己和对别人都有害的一切东西。要眞正地聪明，就是說，要懂得爱自己、保存自己、完成每一时刻你給自己立定的目的。为要使自己得到巩固的幸福、为要享受自然曾使他們成为你自己的福利所必需的人們的爱戴、尊敬和援助，你就使自己成为有德行的人吧。如果他們是不公平的，那么，你也要让你能自矜自爱而无愧；你将会滿意地活着，你的宁靜决不会受到扰乱；你的生涯的末日，正如你的生命那样，沒有良心的譴責就决不会怪罪你有了生命。死之对于你，将是一个新的秩序中的一个新的生存的大門：你将要像现在这样，服从于命运的永恒的法則，这命运要你想在尘世幸福地生活，就需要造福給許多别的人。因此，你就让自然慢慢地拖着你，直到你平靜地睡在那个曾經使你誕生的胎中去吧。

对于你，命运乖舛的坏人呵！你时时刻刻在觉到自己和自己矛盾！既不能和你的本性相諧調、也不能与你同社会的人們的本性相諧調的紊乱了的机械！不要害怕在来生中对你所犯的罪恶的懲处吧：难道你不是已經被严酷地懲罰了嗎？你的狂妄、你的可耻的习慣、你的种种荒唐的行为，不是已經損害你的健康了嗎？你那疲劳过度的生活，不是終于使你感到一切都乏味了嗎？煩恼难道不是用你的种种被滿足了的情欲来懲罰你？蓬勃的朝气和喜悅难道不是已让位給衰弱、疾病和惋惜？你的种种恶行难道不是每天

都在为你掘着坟墓？每次当你被罪恶所沾污的时候，你敢毫无恐惧地自己反省嗎？你难道不觉得在你心中滋长着追悔、恐怖和羞耻？你难道不害怕你的同类們的目光？当你独自的时候，你难道不是战战兢兢地、不住地担心那可怕的眞理将揭穿你的隐秘的罪行？那么，再不要害怕未来吧，它将使你給与自己的应得的苦痛得到終結；死，在給人間解除了一件不愉快的負担的时候，也就是使你从你自己那里、从你那最残酷的敌人那里，得到了解放。

譯者后記

霍尔巴赫的《自然的体系》一书，根据哲学史家的記載，是1770年在荷兰阿姆斯特丹(Amsterdam)匿名印行的。以后，据譯者所知，至少还有两种版本。一是1777年在伦敦出版的法文版，出版者不知何故把霍尔巴赫的《自然的体系》列为爱尔維修全集中的第四卷；另一是1822年在巴黎多墨尔书店(Domère, Libraire)印行的新刊本。在这版本中，卷首有刊行者耐冗(Neigeon)写的序言，有关于《自然的体系》的历史以及霍尔巴赫的其他著作的书簡，以及附在卷末的、作为全书提綱的《自然的体系的眞实意义》。至于正文和注解，則与1777年的版本几乎完全一致。这两种版本比較起来，毫无疑問，1822年巴黎的新刊本要好一些，但可惜这书现在是很难找到了。

这个譯本是根据1777年伦敦出版的法文版本(Système de la nature, ou des Lois du monde physique et du monde moral, à Londres M. DCC. LXX. VII.)譯出的。在翻譯过程中，曾参考楊伯愷的旧譯本(1933年)；个别地方也参考了《自然的体系》的英譯本。譯成后，曾請中国科学院西方哲学史組全組同志通讀一遍；王玖兴和陆达成二位同志对个别几章根据法文原本作了細致的校閱工作，提了很多宝貴的意见，譯者在这里表示感謝。

另外，本书中有一些注解霍尔巴赫引用了拉丁原文。无論英譯本、俄譯本，还是楊伯愷的譯本，都沒有譯出。为便利讀者参考

起见，所有拉丁文在这譯本中都已譯成中文。譯者拉丁文水平有限；这一工作所以能够完成，大多得力于萧唐刚、傅乐安两位同志以及商务印书館編輯部同志的帮助；另外有两处譯文是轉引自三联书店出版的卢克莱修的《物性論》（方书春譯），譯者在此一并致以謝意。

翻譯哲学古典名著是一件艰苦的工作，不仅需要精神的高度集中，而且还需要知識。譯者在翻譯过程中虽尽了最大努力，譯成后又校閱了三遍，但错誤或譯文不当之处恐仍在所不免，希望讀者不吝指正。

譯 者

1962年11月